This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp
83
699

Gp 83.699

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

PLATONISCHE FORSCHUNGEN

VON

DR. FRITZ SCHULTESS

ZU STRASSBURG IM ELSASS.

BONN,

EDUARD WEBER'S BUCHHANDLUNG

(R. WEBER & M. HOCHGÜRTEL.

1875.

Josiah Royce.

PLATONISCHE FORSCHUNGEN

VON

DR. FRITZ SCHULTESS

ZU STRASSBURG IM ELSASS.

BONN,

EDUARD WEBER'S BUCHHANDLUNG.

R. WEBER & M. HOCHGÜRTEL.

1875.

Gb 83.699

Harvard College Library
Feb. 2, 1917
Walker Fund.

Vorwort.

Die erste der nachfolgenden Abhandlungen will in ihrem darstellenden und kritischen Theile das Verständniss eines höchst beachtenswerthen platonischen Dogmas fördern, welches bisher noch nicht im Zusammenhange und nicht mit derjenigen Gründlichkeit behandelt ist, die seiner historischen Bedeutung gebührt. Wenn die Art der Ausführung den Absichten des Verfassers entspricht, so wird vielleicht auch ein oder der andere Freund der Psychologie das Werkchen beachten und in ihm einen kleinen Beitrag zur Kindheitsgeschichte seiner Wissenschaft sehen. Die Lehre von den Seelenvermögen lebt auch heute noch und bietet gewichtigen Denkern Stoff zu controverser Erörterung; trotzdem einer von den Koryphäen der Psychologie sie wie ein unnützes Kraut vom Acker zu vertilgen gedachte.. Und trotz aller Verschiedenheiten in der Auffassung hat Plato, wie er überhaupt der Begründer der wissenschaftlichen Seelenlehre ist, durch seine Theorie von den Theilen der Seele Anregung und Anlass zu jener modernen Theorie gegeben.

Die chronologische Abhandlung über Phädon und Phädros ist, wie man leicht erkennen wird, aus der ersten hervorgewachsen und wurzelt in den Resultaten derselben. Schon der enge Umfang des Themas, noch mehr der Umstand, dass auch auf diesem engen Felde die Forschung zunächst nur zu einer relativen Feststellung der Abfassungszeit gelangt ist, kennzeichnet sie als einen Vorläufer fernerer Untersuchungen. Die thetische Form, welche der Abwehr und dem Kampf gegen fremde Aufstellungen nur beschränkten Raum gönnt, möge nicht das Vorurtheil erwecken, als sei von der vorhandenen, bekanntlich überreichen Litteratur nicht in genügendem Masse Kenntniss genommen. Hoffentlich wird es nicht vermessen erscheinen, gegen so bedeutende Platoniker dieses und des letzten Menschenalters aufzutreten; und hoffentlich nicht überflüssig, den bestehenden Ansichten über die Abfassungszeit beider Dialoge eine weitere Hypothese hinzuzugesellen.

I.

Platos Lehre von den Theilen der Seele.

Erstes Kapitel.

Den Gedanken, die menschliche Seele als einen mehrgliedrigen Organismus zu betrachten, fand Plato bei den Pythagoreern vor. Unsere Quellenschriftsteller [1]) geben uns freilich über die hierauf bezüglichen Lehrmeinungen dieser Schule nur kurze Andeutungen, deren Unbestimmtheit theilweise noch dadurch erhöht wird, dass sie in ihrem ausschliesslich sachlichen Interesse nicht genügend unterscheiden, was den Vorgängern und was dem Nachfolger angehört. Soviel lässt sich jedoch erkennen, dass die Pythagoreer einen vernünftigen und einen unvernünftigen Seelentheil annahmen, dass sie ferner die synonymen Wörter [2]), mit denen die Sprache ihrer Dichter und ihres Volkes die verschiedenen Geistesthätigkeiten und Geisteszustände bezeichnete, zusammenstellten, ihre Unterscheidungsmerkmale hervorhoben und sie alle dem Gemeinbegriff *ψυχή* als Theile des Ganzen unterordneten. Ueber diese populäre Form der Theilung sind sie nicht hinausgekommen: Plato verdankt ihnen nur die Anregung; hingegen ist Begründung und Weiterbildung des Gedankens und die Erhebung desselben zu einem philosophischen System sein eigenes schöpferisches Verdienst. In drei Dialogen ist uns Platos Lehre überliefert. Im Phädros erscheint sie unter der Hülle eines genial erdachten und in herzerfreuender Frische ausgeführten mythischen Bildes. In der Republik hat sie die gereifte Gestalt einer systematischen Darlegung angenommen; im Timäos endlich haben, wie überall, so besonders in dem hierher gehörigen Abschnitte die beiden Naturen des platonischen Geistes, der Denker und der Dichter, freilich der älter gewordene Dichter, sich vereinigt, um in einer bald dogmatisch mittheilenden, bald allegorisch malenden Form noch einmal die Theile der Seele

1) S. Cic. Tusc. IV, 5. — Suidas, s. v. Pythagoras. — Hierokles ad Aur. Carm. v. 69. — Laert. Diog. VIII, 30. — Vgl. Stallbaum zu Phaedros S. 246.

2) *νοῦς, φρένες, θυμός.* — Nach anderer Ueberlieferung: *νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις.*

uns vorzuführen. Phädros und Timäos bieten für den Ausbau des Systems unentbehrliche Beiträge; denn in ihnen allein erscheint die Lehre in Beziehung gesetzt zu den bedeutsamen platonischen Dogmen von dem vorweltlichen Dasein und dem unsterblichen Fortbestehen der Seele. Das Fundament des Verständnisses giebt uns aber die Darstellung der Republik. Heute möchte man eine psychologische Abhandlung von so theoretischem Charakter, wie sie Plato in jenem grossen Dekalog giebt, in einem politischen Werke vergeblich suchen. Betrachten zwar auch in unsern Tagen die Meister der Staatswissenschaft die Philosophie als eine Hauptfundstätte ihrer Forschung, so sind es doch andere Aeste des nun weitverzweigten Baumes, von denen sie die Principien politischer Erkenntniss nehmen; es sind die dem practischen Leben näher liegenden Gebiete der Rechts- und Sitten- und Religionsphilosophie. Erwägen wir jedoch, dass eben damals als Eines bevorzugten Geistes Kinder die beiden Wissenschaften, Politik und Psychologie, geboren und auf demselben heimathlichen Boden der jüngst erst durch Sokrates begründeten ethischen Speculation erwachsen waren: so werden wir uns in geringerem Grade wundern, die beiden mit einander gehen und an einander sich halten und stützen zu sehen. Es dauerte nicht ein Menschenalter, da waren beide durch Erfahrung und Sammlung in Geschichte und Menschenleben genugsam gereift, um auf gesonderten Bahnen, mündig und mit selbständigem Namen, vorwärts zu schreiten. Von der Darstellung im vierten Buche der Politeia wollen wir ausgehen. Zwar ist das der historischen Folge entgegen; denn von den ältesten bis auf die jüngsten Academiker hat wohl darüber nie ein Zweifel bestanden, dass der Phädros das frühere unter diesen beiden Werken Platos ist. Allein wie wir oft im Leben und in der Geschichte das Gestern und das Einst erst im hellen Lichte der Gegenwart recht verstehen und würdigen: so möchte auch Vieles von dem im Phädros auf unsere Lehre Bezüglichen unverständlich bleiben, empfinge es nicht aus den später verfassten Büchern vom Staate seine Erklärung.

Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist es, welche die im Hause des Polemarchos versammelten Männer von Athen beschäftigt: unmerklich ist die anfängliche Unterhaltung in den

wissenschaftlichen Dialog übergegangen, und Polemarchos und Thrasymachos haben voreilig ihre vermeintlichen Definitionen abgegeben.

Sokrates hält sich eine Zeitlang gewissermassen in der Defensive und begnügt sich, den unbeholfenen Erklärungen der Halbweisheit mit der Schneide dialectischer Schärfe zu begegnen. Ja er lässt allmählich das principielle Problem mehr in den Hintergrund treten, vor der practischen Frage, ob im Leben Gerechtigkeit besser als Ungerechtigkeit und zum Glücke des Menschen förderlicher sei. Glaukos und Adeimantos, „die berühmten Sprösslinge erlauchten Stammes", sind hierbei die Träger der Unterredung geworden. Sie legen Sokrates die Bitte vor: „Zeige uns nicht nur, dass Gerechtigkeit besser als Ungerechtigkeit ist, sondern welch eine Kraft und Eigenschaft den beiden, an sich genommen, innewohnt, die uns im Leben, wo wir die eine und die andre von den Menschen geübt und befolgt sehen, bestimmt, die eine ein Gut, die andre ein Uebel zu nennen."

Diese Frage zu beantworten macht Sokrates eine Diversion, die für den ferneren Verlauf des Gesprächs epochemachend ist. Sie ist es, die aus dem Dialog über die Gerechtigkeit den Dekalog über den Staat hervorgehen, und all das bis dahin Erörterte nur als Einleitung zu Grösserem erscheinen lässt (I—IV, 434C).

„Unser Problem, sagt er, ist kein geringes: es gehört ein scharfes Auge dazu, um die kleinen Züge der Schrift deutlich zu entziffern. Doch da habe ich einen glücklichen Gedanken (— ἕρμαιον): dieselbe Sache steht ja noch an einem anderen Orte in grossen, deutlichen Buchstaben aufgezeichnet. Eilen wir also, zuerst die grosse Schrift zu lesen; hernach werden wir mit leichter Mühe die kleine enträthseln. Wir sprachen bisher nur von der Gerechtigkeit beim Einzelmenschen; sie lebt ja aber auch in Städten und Staaten: vielleicht ist sie hier in grösserer Deutlichkeit vorhanden." So werden wir durch die Analogie des Staates und des Individuums zur Betrachtung der Staatsgemeinde geführt. Wir sehen sie vor unsern Augen entstehen: in ihrer primitiven Gestalt erkennen wir die drei Stände, aus denen die Gemeinde bestehen muss, den der gesetzeskundigen Philosophen, der Wächter und Krieger, endlich den Stand der Kaufleute und Handwerker. Es ergibt sich, dass ein Staat nur dann in der rechten Verfassung ist, wenn ein jeder Bürger und

ein jeder Stand Eines von den zur Erhaltung der Gemeinde nöthigen Geschäften gehörig und ausschliesslich betreibt; natürlich dasjenige, zu welchem er seiner Anlage nach am geeignetsten ist. Das Princip der Gerechtigkeit im Staate ist also dieses, dass jeder an seiner Stelle das Seine thue — ein gewiss zu beherzigendes Suum quisque —, oder wie es die Griechische Sprache mit Einem Worte zu sagen vermag, es ist die *οἰκειοπραγία*.

Hier angelangt bleibt die Untersuchung über den Staat einstweilen ruhen. „Es war oben die Hoffnung ausgesprochen, sagt Sokrates, wir würden uns die Gerechtigkeit beim Einzelmenschen leichter verdeutlichen, nachdem wir zuvörderst an einem grösseren Gegenstande ihr Wesen erkannt hätten. Dieser grössere Gegenstand bot sich uns in der Staatsgemeinde; wir betrachteten dieselbe in ihrer möglichsten Vollkommenheit: denn nur in der vollkommenen durften wir die Gerechtigkeit zu finden erwarten. Was uns dort offenkundig geworden ist, wollen wir jetzt rückwärts auf den Einzelmenschen übertragen und, trifft es auch hier zu, uns mit dem Resultate bescheiden.“ Die Analogie von Staat und Individuum, eben jene Brücke, die kurz zuvor zur Betrachtung des Staates hinüber geleitet hatte, dieselbe ist es, welche die Untersuchung episodisch wieder zum *εἷς ἄνθρωπος* zurückführt. Diese Episode war künstlerisch geboten, damit das im zweiten Buche unvollendet gelassene, die principielle Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit, zu Ende geführt werden konnte; uns ist sie besonders willkommen, denn sie giebt uns Platos Gedanken über die Theile und Vermögen der Seele.

„Der gerechte Mensch ist dem geordneten (gerechten) Staate im Wesentlichen ähnlich und vergleichbar. Wenn also in der Staatsgemeinde die Gerechtigkeit bedingt ist durch das Bestehen der obigen drei Stände (*γένη*), und wenn aus dem gegenseitigen Verhalten derselben die im Staate vorhandene Weisheit, Tapferkeit und Sinnesbeständigkeit sich erklärt, so müssen auch in der Seele des einzelnen Menschen drei solche Arten (*εἴδη*) angenommen werden; andernfalls würde man verwundert fragen müssen: wie kommen jene sittlichen Eigenschaften in die Gemeinde hinein, die doch nur ein Complex von Individuen ist? Wenn wir sehen, wie bei den Völkern Thrakiens eine durchgängige Anlage zu Trotz und Muth, wie der Trieb zu Handel und Gelderwerb bei Phöniciern und Aegyptern, und

PL

PLATONISCHE FORSCHUNGEN

VON

DR. FRITZ SCHULTESS

ZU STRASSBURG IM ELSASS.

BONN,

EDUARD WEBER'S BUCHHANDLUNG

(S. WEBER & M. HOCHGÜRTEL).

1875.

will nichts Anderes als trinken; hiernach strebt und verlangt sie." — Nun findet sich aber recht oft, dass der Dürstende, gleichviel aus welchen Gründen, doch nicht trinkt, dass sich neben der Durstempfindung, die ihn nach Art der Thiere zum Brunnen führen möchte, eine Gegenregung bemerklich macht. Es wäre unlogisch, zu behaupten, diese zweite Regung habe mit der ersten einen und denselben Grund und Ursprung; ebenso unlogisch, als wollte man vom Schützen sagen, dass seine beiden Hände den Bogen gleichzeitig rückwärts und vorwärts stemmen. Vielmehr wie beim Bogenschiessen die entgegengesetzten Kräfte und Verrichtungen in ganz getrennter Weise der einen und der andern Hand zukommen, so muss in der Seele des dürstenden und doch vom Trinken zurückgehaltenen Menschen ein gebietendes und ein wehrendes Princip angenommen werden, letzteres in diesem Falle sogar von überlegener Stärke. Eine einfache Erwägung zeigt, dass dies wehrende Princip aus der Verstandesüberlegung kommt, das gebietende und treibende dagegen eine aus dem Zustande des Mangels und des Bedürfnisses entspringende Begehrung ist.

So sind also zwei Erscheinungsformen (*εἴδη*) oder Theile der Seele abgegrenzt: der denkende (*τὸ λογιστικόν*) und der ohne Denken Begehrende (*ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*), letzterer geschildert als der Freund des Genusses und der Freude. Alsbald aber (439 E) lehrt eine weitere Umschau, dass die beiden so gewonnenen *εἴδη* nicht Raum genug bieten, um die gesammten Aeusserungen des Seelenlebens aus ihnen zu erklären. Wohin soll z. B. das Zorngefühl [1]) und die ihm nahe stehenden Wallungen des Gemüths bezogen werden? Sind sie einem jener beiden Theile verwandt, oder haben sie einen von ihnen verschiedenen Ursprung? — Im Dialog ist es Adeimantos, der sich durch die Gemeinschaft der sprachlichen Wurzel in den Wörtern *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* verführen lässt, die Zornesregungen

1) Die Frage nach der genauen Bedeutung des schwierigen Begriffs *θυμός* ist zu eng mit der Kritik des ganzen Systems verbunden, als dass wir sie hier schon vollständig zu lösen vermöchten. Unser Ausdruck „Eifer" oder „Zorngefühl" (Grote: courage; Chaignet: orgueil, colère), entsprechend dem Wortsinne des Griechischen, dürfte sich einstweilen vor den vielfachen anderen Versuchen, die zumeist nicht Uebersetzungen sondern Umschreibungen geben, durch seine Allanwendbarkeit empfehlen.

dem begehrenden Theile der Seele zuzurechnen. Sokrates widerlegt ihn durch eine Anekdote. „Leontios, des Aglaïon Sohn, ging aus dem Peiräeus herauf und bemerkte längs der nördlichen Mauer an der Schädelstätte Leichname liegen. Es regte sich in ihm die Neugier, sie nahe zu sehen; zugleich aber ward er unmuthig über sich selbst und wandte sich ab und kämpfte und hielt sich die Augen zu; endlich aber, überwältigt von der Begierde, rannte er herzu zu den Henkersopfern, riss die Augen auf und rief: „„Nun, ihr Unglückseligen, ersättigt Euch denn an der schönen Augenweide.““

Diese Geschichte allein lässt den Schluss zu, dass der θυμός ein Gegner und Bekämpfer der Begierden ist, und somit von ihnen geschieden werden muss. Dies Resultat wird verallgemeinert. „Gar oft, wenn der Parteikampf zwischen dem Verstande und der Begierde entbrennt, und es scheint, als ob die Begierden den Sieg behalten sollten, bemerken wir in uns eine innerliche Selbstunzufriedenheit und einen Zorn wider uns selbst, und es ist uns, als träte dieser Zorn in Bundesgenossenschaft mit der in ihren Rechten bedrohten Vernunft. Niemals aber hat man bemerkt, dass derselbe sich gegen die Intentionen der Vernunft mit den Begierden verbündete. Ist jemand sich bewusst, einem anderen gegenüber etwas verschuldet zu haben, und hat er nun von ihm allerlei Unannehmlichkeiten zu erleiden, hat Hunger und Durst und Kälte auszustehen, so kann ein Jeder es an sich selbst erfahren: je edler und grossmüthiger sein Charakter angelegt ist, um so weniger will im Herzen der Zorn gegen den Urheber aller jener Uebel aufkommen, einzig weil das Herz sich bewusst ist, dass der Gegner in seinem Recht, die selbsteigne Person aber im Unrecht ist. Hingegen wo ich selbst Unrecht leide, da nimmt der Eifer meines Inneren Partei mit dem, was ich als das Rechte erkannt habe, und es wallet und siedet inwendig, und ich mag alle Beschwerden ertragen; der Eifer meines Herzens lässt nicht ab, dem Edlen und Rechten nachzustreben, bis endlich die Gerechtigkeit das Feld behauptet, oder der Verstand den Zorn, wie der Hirt den Schäferhund von der Verfolgung zurückruft und beschwichtigt.“

Dies ist im Dialog der Punct, wo Adeimantos sich als überzeugt bekennt. Auch im Staate waren die Herrschenden mit Hirten, deren helfende Wächter aber mit den Schäferhunden verglichen — ein Bild, das den Griechen durch Homers Vorgang nahe lag. Die Analogie ist für Adeimantos entscheidend: fortan

verzichtet er auf seine Ansicht, dass θυμός und ἐπιθυμίαι Eins seien, und erkennt die Bundesgenossenschaft von Verstand und Zorngefühl an. — Ein Einwurf war im Vorigen nicht bedacht, der jedem Leser sozusagen auf der Zunge schweben musste, obwohl die Analogie mit der Dreitheilung im Staate beständig darauf hinwies, dass Plato ihn nicht anerkennen würde; ein Einwurf, der an und für sich gewichtigere Bedenken erregen musste, als obige ziemlich oberflächliche Bemerkung des Adeimantos. Gerade die enge Vereinigung, das stete Zusammenwirken der Vernunft und des Zorngefühls konnte ja zu der Frage Veranlassung geben, ob die beiden unzertrennlichen Bundesgenossen nicht in Wirklichkeit Eins seien und demselben Seelentheile zugehörten. Die Widerlegung dieses Einwandes ist wirklich naiv zu nennen. Adeimantos giebt sie, Sokrates billigt sie. Es wird nämlich ein Fall gesucht, wo sich λογιστικόν und θυμοειδές getrennt von einander im Leben darstellen. „Nichts leichter als dies, sagt Adeimantos; im Kindesalter ist ja zu ersehen, wie Zorneswallungen sich sofort bekunden; Verstand aber — nun, einige bekommen ihn gar nie, die meisten wenigstens recht spät.“ Kräftiger noch dürfte das andere Argument die Ansicht des Sokrates stützen. Man sieht an den Thieren, sagt er, dass eine Trennung angenommen werden muss. Die Thiere, die der Vernunft entbehren, äussern gleichwohl einen sehr lebendigen Zornesmuth.

Zum Schluss muss auch der alte Homer dem Gesagten sein Siegel aufdrücken. Zu ihm wendet sich ja Plato so oft wie zu einem heiligen Orakel und nutzt seine Sprüche als bekräftigende Zeugnisse des Erörterten, oder streut sie doch wie frischgepflückte grüne Blätter mitten in die aschfarbene Theorie hinein. Hier sind es die Worte aus dem Anfang des zwanzigsten Gesanges der Odyssee, wo der Held am Vorabend des Freiermordes seinem eigenen Herzen Muth einspricht: στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ. Auch hier, so erklärt Plato, spricht der überlegende Verstand zu der unvernünftig wallenden Leidenschaft wie zu einer zweiten Person. Er konnte fast noch deutlichere Beispiele aus Homer beibringen. Im fünften Gesange spricht derselbe göttliche Dulder μερμηρίξας πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν: das μερμηρίζειν ist natürlich eine Aeusserung des λογιστικόν; so erscheint der Monolog der Seele als ein Dialog der verschiedenen Seelentheile. — Zwei Theile, von gegensätzlicher Natur, waren ursprünglich aufgestellt und er-

wiesen worden; bald hatte sich ein dritter neben und zwischen ihnen zu behaupten gewusst: man könnte erwarten, dass durch Untersuchung fernerer Erfahrungsbeispiele ein erneuter Versuch gemacht würde, ob nicht noch andere εἴδη der Seele selbständig neben jenen bestehen. Allein Plato scheint an dies Experiment gar nicht gedacht zu haben. Sein Blick ist auf das beständige, parallel sich nebenherziehende Analogon, die Dreiheit der Stände im Staate, gewandt, und damit vom schärferen Sehen in der eigentlich vorliegenden Frage abgelenkt. So geht er denn, mit der Annahme, dass die gefundenen drei Theile wirklich die einzig vorhandenen sind, sogleich zu ihrer Verwerthung für die Tugendlehre über. Auch die auf diesem Gebiete sich ergebenden Resultate sind unverkennbar nach dem Muster jener Analogie eingerichtet. Es findet sich, dass die Seele gerecht handelt, wofern alle drei Theile, jeder an seinem Platze, das Ihrige thun; wenn das denkende Princip, obwohl das kleinste an quantitativem Umfang, die Zügel der Regierung führt und, unterstützt vom Zorngefühl, den begehrenden Theil, der am meisten Ausdehnung in der Seele einnimmt, im Zaume hält. Auch die äusseren Feinde werden am besten dann bezwungen, wenn jenes höher organisirte Vermögen mit Rath und Plan, wenn der mittlere Theil mit mannhafter Tapferkeit in den Streit tritt. Auf dem θυμοειδές beruht, wenn anders es den Eingebungen des Leiters folgt, das Wesen der rechten Tapferkeit; wie die Weisheit auf dem λογιστικόν, und die Besonnenheit auf dem Frieden und der Harmonie des Herrschenden und der beiden Unterthanen. Mit diesen letzten Folgerungen ist das ethisch-politische Gebiet wieder vollkommen betreten. Der Zwischenact, die Episode aus dem Leben der Seele des Individuums, ist beendet, und fortschreitend erfüllt wieder der Dialog von dem grösseren Organismus, dem Staate, die Scene.

Aber die Lehre von der Dreitheilung des ἐν ζῷον war so eng mit der Staatsbetrachtung verknüpft und durchflochten, dass Rückblicke und Erinnerungen an dieselbe auch in den folgenden Büchern nicht ausbleiben konnten. So veranlasst im neunten Buche die psychologische Entwicklung der den verschiedenen Staatsformen ansprechenden Charaktere (βασιλικός, τιμοκρατικός, ὀλιγαρχικός, δημοκρατικός, τυραννικός) und die Werthschätzung ihres Glückszustandes ein Zurückgehen auf die drei Theile der Seele. Wir erhalten ansprechende Bemerkungen über die Lebensziele und Bestrebungen der Menschen,

wie sie je nach dem Vorwiegen des einen der drei Vermögen verschieden sind. Die eine Classe ist die der gewinnliebenden (*φιλοχρήματοι* und *φιλοκερδεῖς*), die ihren Lüsten fröhnen, die nichts Höheres kennen als Essen und Trinken, und dahinleben, wie die Thiere der Weide, gebeugt und gebückt, weil sie nur das erstreben, was da unten ist. Auch die andern erhalten entsprechende Doppelnamen. Wo das *θυμοειδές* herrscht, da werden die Menschen ehrliebend (*φιλόνικοι καὶ φιλότιμοι*); ihr Bestreben ist nur darauf gerichtet, die Oberhand zu gewinnen, sich durch Macht und Ruhm hervorzuthun. Die höchsten Ehrennamen schmücken die Seelen, die sich ganz der Leitung des *λογισμός* hingeben: sie sind *φιλόσοφοι* und *φιλομαθεῖς*. — Die drei Arten der durch den Charakter bedingten Strebungen ziehen, wo sie zu objectiver Befriedigung gelangen, naturgemäss drei Stufen von Lustgefühlen nach sich. Es kann nicht zweifelhaft sein, welchem unter diesen Lustgefühlen Plato die Palme höchster Wahrhaftigkeit und Aechtheit zuerkennen wird. Das Leben dessen, der am meisten den *λογισμός* in seiner Seele regieren lässt, das des *βασιλικός*, ist um das 729fache glücklicher als das Leben des seinen Lüsten und Begierden sclavisch unterworfenen *τυραννικός*. Diese Werthschätzung der *ἡδοναί* und des mit ihnen verbundenen Glückszustandes lenkt die Betrachtung auf den Unterschied zwischen dem Gerechtsein und dem Gerechtscheinen. Es war schon früher in tadelnder Weise der landläufigen Ansicht gedacht, ungerechtes Handeln bringe doch Nutzen, sofern Einer es nur verstände, sich den Anschein des Gerechten zu geben. Die Verkehrtheit dieser Behauptung glaubt Plato am gründlichsten darzuthun, indem er die Seele mit ihren Theilen plastisch vor Augen führt. Das Bild, welches er entwirft, wäre, wie er selbst sagt, für einen Maler schwierig auszuführen. „Es ist ein Bild, ein Phantasma der Art, wie in alten Märchen die Scylla, die Chimära oder der Cerberus. Aber die Worte sind ja biegsamer und schmiegsamer als Wachs; sie werden sich geduldig zu solch einem Gedankengebilde fügen lassen.“ Drei verschieden geformte Wesen sollen in Eins zusammengethan werden. Das erste ein vielgestaltiges, ungeheuerliches Thier, aus dessen Nacken unzählige Köpfe zahmer und wilder Geschöpfe erwachsen, das nach seinem Belieben Köpfe von beiderlei Art aus sich entspriessen lässt. Dazu kommt ein Löwe als zweiter und als dritter Theil eine menschliche Gestalt. Der grösste unter diesen drei symbolischen Bestandtheilen des Seelenbildes ist jenes chimä-

rische Ungethüm, kleiner der Löwe; der Mensch, wie so oft, wo er mit den Starken der Schöpfung sich misst, der kleinste. „Alle drei sollen gleichsam mit einer gemeinsamen Hülle umgeben werden, so dass man von aussen nicht sieht, was drinnen ist; und diese Hülle sei menschenähnlich anzuschauen. Wenn nun Jemand kommt und sagt, Unrechthun sei gewinnbringend, so wollen wir ihn vor unser Bild führen und ihm erklären: Unrecht thun heisst nichts anderes, als jenes Ungethüm, das den einen Theil der Seele bildet, nähren und mehren, dass es wächst ins Unendliche, und den Löwen speisen und ihn stark und furchtbar machen; den Menschen aber, der doch auch darin war, hungern und verschmachten lassen, dass er schwach wird und von den andern sich schleppen lassen muss, wohin sie wollen, und wohin er nicht will. Alle die Eigenschaften des Menschenherzens, die von jedem Verständigen getadelt werden und immer getadelt worden sind, Zügellosigkeit, Uebermuth, Verschwendung, Schmeichelei und Sclavensinn: sie alle kommen daher, dass jenes edlere Wesen in uns, der Mensch im Menschen, vernachlässigt wird, hingegen der Löwe und das noch schlimmere Thier guter Dinge sind und ungezügelt umherschweifen." — Mit diesem Bilde nimmt die Theorie der Seelentheile von dem Leser der Republik Abschied.

Die Anfänge unsrer Lehre sind, wie oben bemerkt ist, schon im Phädros enthalten; aber die Form ihres ersten Auftretens ist eine verhüllte, umkleidet mit dem Gewande, welches, aus heitrer Poesie und dunkler Philosophie gewebt, so oft in Platos Darstellung bei den Fragen über Werden und Entstehen, über entfernte und jenseits der geläufigen Anschauungsweise liegende Zustände, die Lücken und Blössen des Wissens und der Wissenschaft verschleiert. Zweck und Werth dieser Gleichnissform gibt ihr Urheber selber an der Schwelle des Eingangs (246 a) an. „Ueber das Wesen und die Idee der Seele könnte nur eine überaus und durchaus gründliche Auseinandersetzung, wie eine solche der Gottheit allein möglich ist, ausreichend belehren. Dagegen wem sie gleicht, diese Frage ist einer kürzeren, menschenmöglichen Darstellung zugänglich. So mag sie denn verglichen werden mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Zweigespanns, das vom Wagenlenker regiert wird. Bei den Seelen der Götter sind Wagenlenker und Rosse edel und aus edlem Geblüt. Bei uns Menschenkindern dagegen hat der Lenker des

Gespanns nur Ein edles und gutes Ross unter den beiden; das andere ist von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit, so dass die Lenkung eine schwierige und zwangvolle wird." Wir können übergehen, was Plato in schwungvoller, rhythmischer Sprache weiter ausführt: wie die Seelen der Götter, voran der grosse Fürst im Himmel, Zeus, das innere und äussere Rund des Himmelsgewölbes umwandelnd, leicht und glatt dahinschweben und die herrlichsten Dinge, die Idee der Gerechtigkeit, des Wissens, der Besonnenheit schauen; die Seelen der Menschen aber, durch die Schlechtigkeit des einen Stoffes beschwert und auf die Erde hinabgezogen werden, wo sie verstümmelt und ihrer Flügel beraubt ankommen; wie dann mit dem Eintritt der Liebe es wieder keimt und spriesst, und die Seele wieder Flügel nimmt und spornt und treibt, Tag und Nacht, dem Geliebten entgegen. Uns interessirt zumeist die Beschreibung [1]) der beiden Rosse, die uns über ihren Charakter und ihre symbolische Bedeutung aufklären wird.

„Wie ich am Anfang dieser Erzählung (μῦθος) eine jede Seele in drei Theile zerlegt hatte, deren zwei rossegestaltig, der dritte wie ein Wagenlenker gebildet war, so möge sie auch fernerhin gedacht werden. Es bleibt uns noch zu sagen, worin der Vorzug des einen, edlen Thieres und die Schlechtigkeit des anderen besteht. Das schönere unter ihnen ist von gerader Statur und gegliedertem Bau, mit stolzem Nacken, kühngebogener Nase; schwarzäugig, aber der übrige Leib weiss anzuschauen; es liebt die Ehre, aber mit verständigem und gesittetem Sinn, ein Freund der wahrhaftigen Vorstellung; es bedarf nicht der Schläge, durch Zuruf und Zuspruch allein ist es zu zügeln. Sein Genosse dagegen ist schief gebaut und ungeberdig, mit wuchtigem Nacken und kurzem Halse — die Nase platt, die Farbe schwarz, das Auge funkelnd; er neigt zu Trotz und Muthwillen; an den Ohren ist er zottig und rauh, er hört schwer und giebt kaum der Peitsche nach und dem Stachel." Es wird dann weiter ausgeführt, wie beim Anblick des Geliebten die ganze Seele von den Stacheln der Sehnsucht ergriffen und durchdrungen wird, wie dann das edlere Ross, von zarter Scheu beseelt, fest an sich hält und eine gewaltsame Annäherung an den geliebten Gegenstand verschmäht, das andre aber, dem Lenker und dem Mitgespann zum Trotz, sich hoch aufbäumt und mit Gewalt

1) Phädr. 253 c.

drängt und treibt, sich zu nähern und um Liebesgunst zu werben.

Vielleicht gehört Phantasie dazu, um in den markigen, lebendigen Gestalten dieses ἡνίοχος und seiner ἵππω die Theoreme zu erkennen, welche uns die Republik als Theile der Seele vorführt.

Carl Friedrich Hermann[1]), der grosse Platoniker, ist unter den Neueren der erste und auch wohl einzige gewesen, der den Phädros anders auszulegen unternahm. Der Ursprung seiner Abneigung gegen die geläufige Erklärung ist zu suchen in dem Zusammenhang dieser unsrer Lehre mit dem Problem von der Unsterblichkeit. Hermann hatte im Timäus den Satz ausgesprochen gefunden, dass nur der eine Theil der Seele, das λογιστικόν, unsterblich sei; und er glaubte, eine so wichtige, mit dem Ganzen des Systems innig zusammenhängende Frage könne nicht zu verschiedenen Zeiten in entgegengesetzter Weise von Plato beantwortet sein. Ja er spottet über das „abgeleierte" Auskunftsmittel verzweifelter Ausleger, die in ihrer Erklärungsnoth dem Schriftsteller Schwanken und Widersprüche zuschreiben. Wir wollen den Widerspruch in der Kürze prüfen.

Wenn im Phädros die Seele in ihrem vorweltlichen Zustande als jenes geflügelte Rossegespann geschildert wird, und die Theile dieses Gespanns den anderorts philosophisch entwickelten Elementen der Seele entsprechen, so liegt die Consequenz nahe, dass die beiden niederen Theile, da sie schon vor der Einkerkerung in den Körper vorhanden sind, zum Wesen der Seele gehören, nicht etwa erst durch eben jenen Eintritt in die Zeitlichkeit bedingt sind. Als wesentliche Elemente der Seele werden sie dann aber auch durch den Austritt aus diesem Leben in ihrer Integrität nicht geschädigt werden: folgerecht gebührt ihnen, im Widerspruch mit dem Timäus, die Unsterblichkeit. Freilich ist zu betonen, dass Plato nicht gerade ausdrücklich den Satz ausgesprochen hat, dass die dreigetheilte Seele, als solche, unsterblich sei; er hat aber, wie eine Vergleichung der Anfangsworte Cap. 24 und 34 zeigt, zu der von uns gefolgerten Solidarität von Präexistenz und Unsterblichkeit deutlich die Prämissen gegeben.

Hermann musste also, um den Widerspruch nicht aufkom-

---

1) Progr. Gött. 1850: de partibus animae immortalibus secundum Platonem.

men zu lassen, für die Flügelrosse des Phädros eine andre Auslegung suchen. Er fand eine solche bei dem alten Scholiasten Hermias [1]) auf. Nach der Deutung dieses Epigonen sollen dieselben den im Timäus angegebenen Elementen der Weltseele entsprechen: Der Zügelhalter der *οὐσία*, das edlere Ross dem *ταὐτόν*, das niedere unbändige Ross dem *θάτερον*. Nach dem Ebenbilde der *ψυχὴ κόσμου* hatte der Schöpfer (Tim. 41 D.) auch den einen, edlen Theil der Menschenseele, das *λογιστικόν*, in demselben Kruge, als jene, und aus den Ueberbleibseln ihrer drei Elemente gebildet. Die Klippe wäre also glücklich umfahren: wir hätten auch im Phädrus nur den einen edlen, unsterblichen Seelentheil. Aber wer sagt uns, dass Plato nur des einen Theiles Theile angeben, nur das *λογιστικόν* zergliedern wollte? Er selbst sicherlich nicht; vielmehr heisst es deutlich genug (Phädr. 253 C) *τριχῇ διειλόμην τὴν ψυχήν*. Könnte auch nach allem, was er sonst vom *λογιστικόν* und seinen Eigenschaften aussagt, jenes so übelgeartete zweite Ross im Umfange des edlen Seelentheiles Raum haben? Endlich fragen wir noch: Was hat jenes lebensfrische Bild mit den schemenartigen Abstractionen des Timäus gemein? Welche charakteristische Beziehung liesse sich finden zwischen den verschiedenen Formen des Seins und des Denkens, und dem Zügelhalter, dem zahmen Handpferd, dem wilden Sattelpferd? Stellen wir uns gar das Rossegespann nicht im ruhenden Zustande, sondern in jener thätigen, lebendigen Bewegung vor: würden wir nicht den Schriftsteller parodiren, wenn wir einmal Gleiches für Gleiches einsetzten und die blassen Begriffe des Denkens von jener Liebesflamme durchhitzt sein liessen, die der Anblick des Geliebten in dem Rossegespann entzündet? Bemerkenswerth ist auch schon die Unsicherheit, die Hermann bekundet, sobald er den ersten Schritt thut, um zu zeigen, welches eigentlich die homologen Glieder der beiden Reihen sein sollen. Er möchte (S. S. 10, Anm. 41) die Dreitheilung am liebsten ganz verlassen, und so, mit Ausschluss der *οὐσία*, das *ταὐτόν* auf den Rosselenker, das *θάτερον* auf beide Rosse gemeinschaftlich beziehen. (Nur ist dann nicht einzusehen, warum der Seelenwagen nicht von vornherein einspännig fährt.) Sicher veranlasste ihn hierzu die Erwägung, welch eine geringe, ja fast vergessene Rolle die *οὐσία* an der beregten Stelle des Timäus spielt, während doch im

1) S. S. 10 in Hermanns Programm.

Phädrus der Rosselenker, wie natürlich, die Hauptperson ist. Statt aber eben hierdurch an seiner ganzen Aufstellung irre zu werden, lässt er nun auch den letzten Vergleichungspunct, die gemeinsame Dreizahl fortfallen.

Hermann hat mit seiner Erklärung wenig Glück gehabt; alle seine Nachfolger weisen sie, wenn auch mit einer blosen Verneinung, von der Hand. Mit ihnen kehren auch wir zu der decantata inconstantia Platonis zurück. Seit alter Zeit haben Anhänger und Gegner die Widersprüche in Platos System, zumal auch in seiner Psychologie, anerkannt. Galenos schrieb ein eigenes Buch *περὶ ὧν ἑαυτῷ διαφέρεσθαι δοκεῖ Πλάτων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς λόγοις*. Plato selber hätte wohl auch den Besitz der unwandelbaren Weisheit, der vollen objectiven Wahrheit, den Göttern im Himmel und den Thoren auf Erden überlassen und für sich, wie Lessing, das beständige, des Fortschritts und der Verbesserung fähige Streben vorbehalten. Dass aber hier, vom Phädros zum Timäos, ein wirklicher, folgerichtiger Fortschritt seiner Lehre vorliegt, das gedenkt unsre weitere Untersuchung noch im Einzelnen zu zeigen; und wenn dieser Fortschritt den unerschrockenen Denker selbst zur Verneinung des eigenen früheren Standpunctes führt: wollen wir ihm daraus einen Vorwurf machen? Wollen wir nicht vielmehr dem Philosophen dieselbe Beurtheilung zugestehen, die den Männern der That schon längst gewährt ist? — Ausser der negativen Abwehr wird aber die beste Widerlegung Hermanns die sein, dass wir an den Objecten selbst die gleichartigen Züge, die entsprechenden Beziehungen nachweisen.

In beiden Darstellungen haben wir drei zusammengehörige Glieder eines Ganzen. Von diesen Gliedern ist das eine vor den beiden andern ausgezeichnet: das *λογιστικόν* steht so hoch über dem *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*, als der Rosselenker über den beiden Rossen, als der geistbegabte Mensch über den Thieren. So sahen wir, ganz analog, auch in dem Mythos des neunten Buches der Republik das *λογιστικόν* als Menschen, die beiden andern als Thiere eingekleidet. Zwischen den beiden minder hoch organisirten Gliedern wird in der mythischen derselbe Unterschied gemacht als in der philosophischen Darstellung: das Eine ein getreuer Bundesgenosse des Geisteswesens, das Andere sein beständiger Gegner und Bekämpfer. In allem Einzelnen endlich ist die Beschreibung der Rosse kennzeichnend genug und giebt für die begrifflichen Umrisse eine prächtige Farbenillustra-

tion. Vor Allem gewährt es noch ein grosses Interesse, im Phädros den ganzen dreigliedrigen Organismus nicht nur im ruhenden Zustande, wie eine betriebslose Maschine, beschrieben zu finden, sondern ihn in voller Action, in lebendiger Handhabung seiner Glieder zu sehen und das Ineinandergreifen, das Widerstreben und Wiederversöhnen der drei zu beobachten. Es wird einer näheren Begründung nicht bedürfen, wenn wir zur Feststellung des Gesichtspunctes, unter dem wir den Mythos im Phädros betrachten und würdigen, kurz die Bemerkung hinzufügen, dass dieser Dialog dem anderen Theil unsrer Aufgabe, der Beurtheilung, nicht in gleichem Masse, als der Darstellung, ergiebig zu Hülfe kommt. Die Darstellung lässt sich den heitern, glänzenden Mythos gern gefallen als Ergänzung und farbenreichen Schmuck der Theorie; die Kritik ermangelt der Sicherheit und Schärfe, da wo die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung in schwankendem Durcheinander sich verliert.

Das Letztgesagte findet in beschränkterem Sinne auch auf den Timäos Anwendung. Die Eckpfeiler des Systems, die der Phädros uns in nebelhaften Umrissen gewahr werden lässt, sind in der Republik fest gelegt und gegründet; was noch folgt, ist zumeist Ornamentik und Füllwerk. Wieder umrahmt der Mythos das Bild des nun fertigen Gebäudes, dessen Zinnen und Enden vielfach mit den Umrankungen der Einkleidung zu verwachsen scheinen. — Ein jüngerer Bearbeiter unsrer Lehre, Schulbach [1]), beschwert sich, dass die Darsteller derselben dem Timäos zu hohes Gewicht beigelegt hätten. Dieser Vorwurf trifft da, wo ich ihn zu controliren vermochte, nicht zu; vielmehr hat Schulbach durch seine vorgefasste Meinung, dass Plato allezeit allen Seelentheilen Unsterblichkeit zugeschrieben haben müsse, gegen diesen Dialog von vorn herein eine parteiliche Stellung eingenommen. Dass wir nicht zu sehr am Buchstaben hangen und den ganzen Timäos Wort für Wort als Platos feste Meinung ausgeben, dem hat er selber vorgebeugt, indem er mehr als einmal [2]) nicht die absolute Wahrheit, sondern nur das Abbild derselben, die Wahrscheinlichkeit (τὸ εἰκός), für seine Lehre in Anspruch nimmt. Den Hauptreiz und auch den vorzüglichsten Werth gewinnt die Darstellung im Timäos dadurch, dass wir hier die Seelenvermögenlehre nicht mehr, wie in der Republik,

1) De animi partibus sec. Platonem. Berlin 1861, p. 2.
2) Z. B. 72. D. E. 29. B. C. D.

unter einem einzigen Gesichtspuncte, nicht nur im Mikrokosmus des selbsteigenen Lebens und Webens der Seele aufgefasst finden, sondern sie in das lebendige Getriebe, in den grossen Zusammenhang des Kosmos versetzt sehen. Solcherweise treffen wir sie gleich (S. 41) bei der Auseinandersetzung über die Entstehung der menschlichen Seele an.

Nachdem der Werkmeister des Alls die Weltseele gebildet und eine Reihe von Göttern (minorum gentium) geschaffen hat, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur durch seinen Schöpferwillen Unauflöslichkeit und Unsterblichkeit besitzen sollen, da spricht er, in ähnlichen Worten wie Jehova im Alten Testament, sein „Lasset uns Menschen machen". „Es sind noch sterbliche Geschlechter zu erschaffen, auf dass die Welt voll und ganz erfüllet werde. Wollte aber ich sie erschaffen, so würden sie nach meinem Bilde sein und leben, wie ich; darum damit sie sterblich seien, so müsst Ihr sie bilden und bauen, gleichwie ich Euch gebaut habe. Und was göttlich und unsterblich an ihnen sein soll, das will ich Euch zum Werke geben; das Andere aber hinzuzufügen und dem Unsterblichen anzubilden sei Euch überlassen." So mischte er denn in dem Kruge, in welchem er soeben die Weltseele gebildet hatte, die Ueberreste der vorigen Mischung: sie waren nicht mehr rein und unverfälscht, sondern Stoffe zweiten und dritten Grades. Und er schuf die Seelen, soviel als Sterne am Himmel stehen, und gab ihnen die ewigen Gesetze, die ihr künftiges Leben bestimmen würden. Sie würden in Körper eingepflanzt werden, deren Natur es herbeiführe, dass aus unabweislichen Eindrücken eine Sinneswahrnehmung sich bilde; hierzu werde ein Begehren kommen, gemischt aus Lust und Leid, und dazu Furcht und Zorn, und was denen verwandt oder entgegengesetzt ist. Diese Leidenschaften zu bekämpfen sei ihre Aufgabe, und der Erfolg dieses Kampfes entscheide über ihr Loos nach dem Tode. Nach dem Gebot des Meisters kamen nun die unteren Götter, nahmen das Unsterbliche der Seele und gaben ihm zum Wohnort das Haupt, ein Abbild des kugelgestaltigen Weltalls (S. 44 D.); dann bildeten sie einen sterblichen Leib und liehen ihm diesen zum dienenden Werkzeug. Dazu bauten sie (vgl. S. 69—72) eine ganz andere Art der Seele, eine sterbliche Art, die da schreckliche und unumgängliche Leidenschaften in sich barg: zuvörderst die Lust, die der Sünde verführerischeste Lockspeise ist, und den Feind des Guten, das Leid. Daneben Muth und Furcht, zwei wenig

bedächtige Berather, und den unbesänftigten Zorn und die leichtgläubige Hoffnung. Das Alles verbanden sie mit der vernunftlosen Wahrnehmung und einem Begehren, das nach Allem lüstern, und setzten also die sterbliche Art gewaltsam zusammen. Weil sie aber das Göttliche in der Seele ehrten, liessen sie den ungöttlichen Bestandtheil an einem andern Orte des Hauses wohnen und schufen den Hals als eine schmale Landbrücke zwischen Haupt und Brust, dass er mitten inne wäre. Und da nun auch die sterbliche Hälfte einen edleren und einen geringeren Theil in sich schloss, so gaben sie auch diesen beiden durch die Scheidewand des Zwerchfells getrennte Wohnsitze. Sie verlegten den streitbaren Zorn und Muth zwischen Hals und Zwerchfell, damit er, den Geboten der Vernunft folgend, mit ihr im Verein das wilde Heer der Begierden im Zaum hielte. Das Herz insbesondere erhielt einen befestigten Wachtposten (*δορυφορικὴν οἴκησιν*), um beim Aufstand der Leidenschaften alle edlern Regungen, vermöge seiner überallhin reichenden Verbindungswege, aufzubieten und der Vernunft als Hülfstruppen zuzuführen. Der niedrigste Theil endlich, welcher die unedlen Begehrungen, die Begierden nach Speise und Trank und allem durch die Natur des Körpers bedingten Sinnengenuss enthält, bekam als Wohnsitz das niedrigste Stockwerk, das zwischen dem Zwerchfell und der Nabelgegend gelegene; wo er wie ein unbändiges Thier gefesselt an der Krippe liegt und sich nährt und immer nur nährt, durch seine Entfernung aber doch gehindert ist, die edleren Theile durch Lärmen und Toben zu stören. Wie nun im mittleren Raume das Herz einen besonderen Posten erhalten hatte, so im unteren die Leber. Die schaffenden Götter sahen ein, dass dieser Theil Vernunftgründen doch niemals zugänglich sein, vielmehr Tag und Nacht durch Trugbilder und Schattengestalten sich leiten und verleiten lassen werde. Deshalb wurde die Leber als der Ort bestimmt, wo das von oben herabdringende Nachdenken strenge und schreckliche Phantome erregen sollte, wo aber auch sanfte und freundliche Bilder edler Art geboren würden, die rings um sich herum Frieden und Ruhe in der Seele schüfen. Dies ist denn die Stätte, an der die Götter die Sehergabe einfügten, da sie nach ihrer weisen Güte auch den niederen Theil möglichst vollkommen bilden und ihm wenigstens eine kleine Pforte zur Wahrheit aufthun wollten. (Die Worte sind im Obigen meist die platonischen.)

Diesen niederen Theil der Seele, den begehrlichen, der beim

Menschen zwischen Zwerchfell und Nabel seine Stelle haben soll, besitzen nach Platos ausdrücklichem Zeugniss (77 B.) auch die Pflanzen. Mit Hülfe dieser Notiz vermögen wir selbständig weiter zu ergänzen, in wiefern überhaupt, nach Platos Ansicht, die organische Natur ausser dem Menschen an den Functionen der Seele Antheil hat. Die Pflanzen sind natürlich von Vernunft und Verstand und Meinen ausgeschlossen; nur die angenehme und unangenehme Wahrnehmung, die dann ihrerseits zum Begehren führt, ist ihnen verliehen. Was die Thiere angeht, so können wir, auf der natürlichen Scala fortschreitend, leicht errathen, welche Vermögen ihnen Plato zuschreiben wird. Für ihre Theilnahme an dem Begehrungsvermögen sprechen schon die häufigen Vergleichungen dieses Seelentheils mit Thieren. In dem Gleichniss Rep. IX. war er als ein vielköpfiges, thierisches Ungeheuer symbolisirt; nach dem Timäos liegt das ἐπιθυμητικόν im unteren Raume des Körpers wie ein Thier an der Krippe. Auch im Phädros war ein Thier, das wilde und unedle Ross, sein Abbild. Der Phädros allein könnte uns noch weiter führen. Plato konnte nicht das edle Ross zum Vertreter des θυμός ausersehen, wenn er nicht diese Eigenschaft dem Thierleben überhaupt hätte zueignen wollen. Wir erinnern uns zudem des Gleichnisses aus der Republik: hier stellte der Löwe den θυμός dar. Im Uebrigen kann noch eine gelegentliche Aeusserung (Rep. 441 B.) uns fördern. Es ist jene Stelle, wo die Sonderexistenz des θυμός — entgegen der Behauptung, derselbe könne etwa mit λογισμός Eins sein — einfach durch den Hinweis auf die Thierwelt als erwiesen hingestellt wird. Die Stufenleiter:

Mensch = Drei Thier = Zwei Pflanze = Ein	}	Seelenvermögen

ist von Plato selbst zwar nicht in dieser Präcision aufgestellt, aber eine leichte Combination erweist sie uns als seinen Ansichten entsprechend.

Wir haben bei dieser kurzen Uebersicht viel Einzelnes übergehen müssen, für dessen Kenntnissnahme wir auf die Lesung des Timäos (bes. S. 62—72) verweisen. Die teleologische Kleinmalerei auf anatomischem Untergrunde will unserm modernen Gefühle etwas befremdlich erscheinen; sie zwängt den Platonismus in grobsinnliche, materialistische Formen hinein, die seinem Wesen sonst fremd sind. Zur guten Stunde erinnern

wir uns an Platos eigene Worte, mit denen er diesen Abschnitt beschliesst: „Nur wenn die Gottheit uns bejahend zustimmte, möchten wir unsre gesammte Lehre von der Seele, von ihrem göttlichen und sterblichen Theile, von der Anordnung und dem Zweck der räumlichen Trennung als feste und unumstössliche Wahrheit hinstellen."

Zweites Kapitel.

Unsere bisherige Darstellung der platonischen Lehre von den Seelentheilen wollte keinen andern Anspruch erheben, als den, in getreuer und objectiver Nacherzählung den Gedankengang Platos bei der Begründung jener Lehre wiederzugeben und in der Kürze die verschiedenen Gestaltungen zu vergleichen, welche dieselbe zu verschiedenen Zeiten und an anderen Orten durch ihn selbst erfahren hat. Zwar waren wir mehr als einmal versucht, das schlicht Wiedererzählte durch Reflexionen zu erläutern und das Urtheil über Charakter, Werth und Gewinn der dargestellten Theorie durch Deutungen und Andeutungen vorzubereiten. Aber wir erkannten auch die doppelte Gefahr, in welche wir uns damit begeben haben würden, und sagten uns, dass der zu Spruch und Urtheil Vorgeladene das Recht haben müsse, ausreden zu dürfen, die Leser ihrerseits das Verlangen, ihm ununterbrochen zu folgen. Diesem Recht und diesem Verlangen ist gewillfahrt.

Ehe wir nunmehr zur Beurtheilung selber schreiten, scheint es geboten, in einem kurzen Programm zu erklären, von welchem Standpunct aus wir dieselbe zu unternehmen gedenken. Denn seit durch Herbarts gewaltsame Kriegserklärung die moderne Lehre von den Seelenvermögen ein viel umstrittenes Gebiet geworden, und die „Seelenlehrer" darüber in zwei Heerlager geschieden sind, ist es gerathen, von vorn herein das Visir zu öffnen und offen zu der einen oder andern Partei, zu den Leugnern oder den Vertheidigern, überzutreten. Bekanntlich war für Herbart die Frage, wie sich eine Vielheit von Vermögen mit der Einheit der Seele vereinbaren liesse, der Stein des Anstosses gewesen, an dem sein Glaube an die bisherige Tradition

zerschellte. Mit metaphysischen Waffen berannte er die jüngst von Kant neu armirte Burg, — wie er glaubte, eine Burg von Vorurtheilen. Es war sein Zurückgreifen auf die Wissenschaft der Principien ohne Zweifel gerechtfertigt: denn was wäre eine Wissenschaft, die an richtigen Ergebnissen einer anderen homogenen gemessen nicht Stand hielte? Andrerseits darf man aber Getreide nicht nach Ellen messen, und nicht Wegstrecken nach Flüssigkeitsmassen. Logische Begriffe, die in der reinen Metaphysik denkmöglich sind, dürfen darum noch nicht beanspruchen, für diese unsere Welt der zusammengesetzten, wechselnden Erscheinungen die richtige und nothwendige Form der Erklärung zu sein. Der Begriff eines einfachen, grösselosen, realen Wesens — eigenschaftslos und unveränderlich — ist logisch denkbar wie der grösselose geometrische Punct. Aber durch dimensionslose Puncte erklären wir nicht das Entstehen der Raumformen, der Linien, Flächen, Körper. Die von Herbart gesetzte Substanz wäre unfähig, mit andern Substanzen oder Accidentien in irgend eine Beziehung zu treten. Zum Glück ist jenes von Herbart in den Weg geworfene σκάνδαλον längst hinweggewälzt worden. Die Rettung der drei Seelenvermögen ist unauflöslich verbunden mit drei Namen von Männern, welche jene Arbeit gethan. Der erste ist Trendelenburg [1]), der vornehmlich auf metaphysischem Boden Herbart begegnete und bewies, dass die vermeinten Widersprüche in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen, den Begriffen des Ich, des Grundes und der Folge, und besonders in dem des Dinges mit mehreren Eigenschaften oder Merkmalen, in der That keine Widersprüche sind; dass das „nackte Sein", mit dem und an dem er die Dinge misst, ein Unding, und seine Anwendung des Satzes der Identität und des Widerspruchs eine ungerechtfertigte ist. Danach kann kein Zweifel mehr sein, dass die nothwendig vorauszusetzende Einheit der Seele, die sich in dem denkenden Geist, in dem beziehenden Bewusstsein offenbart, durch die Annahme einer Mehrheit von Vermögen, d. h. von blosen Anlagen zum Wirken, nicht leidet.

Während so den metaphysischen Waffen Herbarts begegnet wurde, ist von Lotze [2]) und J. B. Meyer [3]) auch der Ersatz, den

1) Histor. Beitr. z. Philos. II. Bd., vgl. Logische Unters. bes. S. 81 ff. des II. Bandes.

2) In dem Artikel „Seele und Seelenleben" in Wagners Encyclopädie. Mikrokosmus Bd. 1.

3) Ueber Kants Psychologie.

er an Stelle der Vermögen zu geben versucht hatte, seine Lehre von den Selbsterhaltungen der Seele, von dem mechanischen Getriebe und Geschiebe, den Hemmungen und Klemmungen der Vorstellungen, als zur Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens durchaus unzureichend erwiesen und dadurch die alte Lehre zu neuen Ehren gebracht worden. Wir haben diesen Untersuchungen, die mit sachlicher Gründlichkeit eine anziehende Form verbinden, nichts Neues hinzuzufügen, sondern bekennen uns — wie wir ja in Wirklichkeit als Hörer zu ihren Füssen sitzen durften — in dieser Frage als Schüler und Anhänger jener Männer. Wären wir völlige Leugner jeglicher Art von Seelenvermögen, so ständen wir gar nicht auf dem gleichen Boden mit Plato; alsdann wäre unsere ganze Kritik durchaus unfruchtbar: sie verspräche höchstens den Erfolg, dass, wie jede solche Lehre, so ganz insbesondere die platonische eitel Trug und Blendwerk sei. Jetzt aber ist unsere Aufgabe eine andere: wir fragen, ob die bestimmte von Plato ausgehende Form der Lehre in ihrer Begründung und in ihren Resultaten den Anforderungen der Wissenschaft genügt. Es ist leicht ersichtlich, dass diese Frage am ehesten ihre Beantwortung findet in einer Vergleichung der platonischen und der heute seit Kant geläufigen Annahme.

Als erster Gegenstand dieser Vergleichung bietet sich uns aus nächster Nähe die beiderseits angewandte Terminologie. Uns ist heute der Ausdruck „Vermögen" geläufig. Wir haben ihn auch — und nicht wir zuerst — auf die platonische Theorie übertragen, obwohl wir uns bewusst waren, dass Plato, genau genommen, nie diesen Ausdruck gebraucht hat. Am häufigsten wendet er das Wort *μέρη* an, im Sinne rein quantitativer Eintheilung der Seele, demnächst das etwas unbestimmtere *εἴδη* = Arten, in derselben Bedeutung, jedoch mit leiser qualitativer Schattirung; ganz auf die Qualität beziehen sich *ἤθη* und *τρόποι* (beide jedoch, wie auch *γένη*, minder häufig). Allenfalls mag man noch die beiden, nur auf den Effect sich beziehenden und dessen entweder active oder passive Natur bezeichnenden Wörter *κινήσεις* und *πάθη* hinzuzählen. Nie redet Plato von *δυνάμεις* der Seele: die uns geläufige Bezeichnung danken wir erst der terminologischen Schöpferkraft des Aristoteles. Nun wollen „Vermögen" und „Theile" der Seele nicht ganz dasselbe besagen [1]).

1) Vgl. Stobäus, Ekl. 838, 876.

Auch Aristoteles hat beide Ausdrücke neben einander, ohne dass sie ganz in Eins verschmelzen; wo er genau scheidet, z. B. *π. ψυχῆς* 3, 10, sagt er: „Die Seele in Theile zerlegen nach (*κατά*) den Vermögen." Das moderne Denken geht bei der Bildung seines Begriffs der Vermögen formell einen Schritt weiter, als Plato gegangen ist. Bei Letzterem erscheinen die Gruppen von Seelenereignissen als wirklich beständige, dauernd vorhandene Theile, während die neuere Psychologie aus ihnen auf ein einheitliches Vermögen schliesst und dies Vermögen als eine blose Anlage zum Wirken definirt, als eine Fähigkeit zu gewissen Leistungen, welche in einer Substanz erst beim Eintritt gewisser Bedingungen entstehen. Plato denkt jene Theile viel concreter; sie haben ihm gleichsam plastische Anschaulichkeit: mehr als einmal sahen wir sie ja in den drastischen Körpergestalten des Mythos versinnbildlicht. Unsere Vermögen sind blasse, abstracte Wesen. *Δύναμις* und *ἐνέργεια*, die beiden Kategorien des Seins, deren Unterschied zu präcisiren dem Aristoteles vorbehalten war, sind bei Plato noch ungetrennt. Es mag diese mangelhafte Scheidung zum Theil in der Sprache begründet sein, die Plato redete und schrieb. Steht ja doch auch der grösste Philosoph allzeit in seinem Denken unter dem hemmenden oder fördernden Einfluss der Sprache, in deren Gebietssphäre er geboren ist. Jene in der Wortbildung so unvergleichlich bedeutende Endung *-ικός, -ικόν*, der die neueren Sprachen in der Terminologie unendlich viel verdanken, schliesst die beiden Wesensformen gleichzeitig in sich. Der *τεχνικός* ist sowohl der für eine Kunst oder ein Handwerk beanlagte, als der sie ausübende. So auch *ἐπιθυμητικόν* das Begehrungsvermögen und der begehrende Theil. Schon deshalb wollen wir uns hüten, den Unterschied der beiden Benennungen in der Weise zu betonen, wie dies z. B. die spätere platonische Schule[1]) gethan zu haben scheint. Jede *ἐνέργεια* birgt ja objectiv in sich die zugehörige *δύναμις*, und es ist nur die Aufgabe der subjectiven Gedankenarbeit, sie aus derselben

---

1) S. Hermanns Progr. S. 13, Anm. 54: Jamblichos bei Stobäus *ἐκλ. φυσ.* 1, 52, 30: *οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα τὴν ψυχὴν τριμερῆ ἀποφαίνουσι διαιροῦντες εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν . . . . δυνάμεις δὲ τῆς ψυχῆς ἀναλογίζονται φύσιν καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν καὶ δόξαν καὶ κινητικὴν σωμάτων διάνοιαν καὶ ὄρεξιν καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ νοήσεις.* Hermann bemerkt mit Recht, dass diese Scheidung dem Plato selber fremd ist.

zu entnehmen. So führt auch jeder platonische Seelentheil auf ein Vermögen zurück, und mehr als ein Ausdruck Platos verräth uns, dass der unausgesprochene Begriff der δύναμις ihm sehr nahe liegt, ihm gleichsam auf der Zunge schwebt. Hierher rechne ich z. B. IX, 571 D. 439 D: τὸ μὲν ᾧ λογίζεται ψυχή, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ; die einfache grammatische Analyse führt hier auf ein Mittel, ein Vermögen, mit welchem die Seele denkt und begehrt. Vgl. auch 436 A. Wir glauben uns vor Missverständnissen geschützt, wenn wir in entsprechendem Zusammenhange auch fernerhin den Ausdruck „Vermögen" auf Platos Lehre von den Theilen der Seele übertragen sollten; wir sind uns bewusst, dass wir damit nicht dem ganzen Begriffsinhalt gerecht werden. Vielmehr wird eine Frage, die den „Vermögen" gegenüber als abgethan bezeichnet werden konnte, angesichts der Seelentheile von Neuem sich Geltung verschaffen und, je nach ihrer Lösung, ein bedeutsames Kriterium für deren Werth oder Unwerth abgeben.

Den Weg, auf welchem wir zur Feststellung der Seelenvermögen gelangen, bezeichnet Lotze im Mikrok. 1, 188, wie folgt: „Von einer Vergleichung der inneren Ereignisse werden wir ausgehen müssen; Aehnliches zusammenstellend, Unähnliches sondernd werden wir das Mannigfaltige in Gruppen sammeln, deren jede das in sich vereinigt, was durch die Gleichheit seines allgemeinen Gepräges zusammengehört und von Andersgeartetem sich scheidet. Für das Ganze jedes Kreises von Erscheinungen werden wir der Seele eine eigenthümliche Anlage zuschreiben müssen, in der Weise thätig zu sein, die sich in allen seinen besonderen Gliedern gleichmässig als herrschend erweist. Wie viele aufeinander nicht zurückführbare Gruppen der Ereignisse uns mithin die Beobachtung übrig lässt, so viele geschiedene Vermögen der Seele werden wir voraussetzen müssen."

Es ist schwer begreiflich, wie ein so scharfer Denker, als doch Herbart war, diesen Weg als der empirischen Wissenschaft unwürdig verwerfen und ihn beschuldigen konnte, dass durch seine Verkehrtheit die Psychologie sich zu einer Mythologie von der Seele verirrt habe. Herbarts Unmuth erklärt sich indessen aus den vielfach unbescheidenen Missbräuchen, welche man mit unsrer Lehre getrieben hatte, und ist berechtigt, soweit er sich nur gegen diese Uebertreibung (z. B. in der Pathologie und Therapie der Seele) kehrt; er verfehlt aber sein Ziel, wenn er auch die bescheidene Geltungssphäre, welche dieselbe in Anspruch zu

nehmen berechtigt ist, bestreitet. Dass diejenigen empirischen Wissenschaften, welche sich auf die Thatsachen der äusseren Beobachtung zu stützen vermögen, in glücklicherer Lage sind, als die unsrige, die allein aus der inneren Beobachtung ihre Nahrung zieht, das hat Niemand unumwundener anerkannt, als die Verfechter unsrer Theorie; sie alle geben zu, dass der Begriff psychischer Vermögen nicht denselben Werth und die gleiche Leistungsfähigkeit hat, als in der Physik die Annahme von Kräften, deren Stärke nach Bewegungsgeschwindigkeiten auszurechnen, deren Verhältniss zu ihren Objecten und Effecten in exacte Gesetzesformeln zu fassen ist. Aber soweit wir eben auf die innere Beobachtung allein angewiesen sind: scheint mir die eben charakterisirte Methode die reinste und vollkommenste Nutzanwendung der ἐμπειρία für die Wissenschaft zu enthalten.

Ist Plato denselben Weg gegangen? Gern möchten wir die Entstehung jener Ansicht in seinem Geiste bis in ihre ersten zeitlichen Ursprünge verfolgen. Aber der Dialog, zu dem wir uns dieserhalb wenden müssten, giebt uns kein Hülfsmittel an die Hand. Die mythische Form, so gewiss sie eine Vorstufe der methodischen Darstellung ist, so wenig gestattet sie in die vorbereitende Gedankenentwicklung einen deutlichen Einblick. Vielmehr erscheint der von ihr umkleidete Inhalt als ein fertiger, seiender, nicht als ein werdender. Alle unsre Wünsche dieser Art werden also auf die Bücher vom Staate verwiesen.

Schon bei unsrer obigen Nacherzählung legten wir Gewicht auf den episodischen Charakter dieser Darstellung. Sie ist angelehnt und durch die festen Bande bewusster Analogie geknüpft an die grosse Schrift politischen, d. i. ethischen Inhalts, von der sie ein Bruchstück ist.

Der Parallelismus zwischen der Staatsgemeinde und dem Individuum ist an sich ein schätzbarer, vielleicht aber doch mehr poetischer als philosophischer Gedanke. Nimmer aber durfte doch die im Allgemeinen zugestandene Aehnlichkeit der beiden Organismen benutzt werden, um daraus für zwei „homologe" Glieder unter einander Schlüsse zu ziehen; ohne dass zuvor eine denknothwendige Verbindung zwischen dem einen und dem anderen Gliede nachgewiesen, und dadurch jene Homologie als eine mathematisch exacte, zu Folgerungen berechtigende hergestellt war. Plato hatte in seinem primitiven Staate drei hauptsächliche Stände gefunden: den Lehr-, den Wehr- und den

Nährstand. Ohne Zweifel können wir dieselben als populäre Gruppenbezeichnungen für die Hauptberufsclassen gelten lassen. Den Charakter einer logischen Division dürfen sie nicht beanspruchen; denn weder umfassen sie die ganze Sphäre des einzutheilenden Begriffs (der moderne Socialist dürfte geneigt sein, noch einen Zehrstand hinzuzufügen), noch stehen sie unter einander im Verhältniss absoluter Ausschliessung. Man wird erstaunt fragen: wie konnte Plato auf so unsicherem, ja schwankendem Grunde seinen Bau aufführen? Wir müssen aber das Erstaunen noch vergrössern, indem wir hinzufügen, dass, wie schon angedeutet, das darauf gestellte Gerüst selber noch viel haltloser als das Fundament ist. Denn als vollkommen inexact darf man ohne Frage die nun folgende Zurückführung [1]) der drei Stände auf je eine entsprechende Seelenqualität bezeichnen. Dass auf irgend eine Weise Anlagen in der Seele vorhanden sein werden, welche auf Lebenszweck und Berufsrichtung hinweisen: wer möchte das bestreiten? Wer aber wollte es als erwiesen hinnehmen, dass diese Anlagen sich bestimmt in derselben Weise gliedern und gruppiren und sich zu einer geschlossenen Dreiheit von Seelenvermögen — entsprechend den Berufsclassen im Staate — gestalten müssten?

Wäre Plato auf diesem Puncte, bei den durch die Analogie gewonnenen drei εἴδη der Seele, stehen geblieben, so könnte seine Lehre nur den oberflächlichen, populären Werth einer geistreichen Combination beanspruchen. Sie würde nur eine bedingte, von einer anderen umfassenderen Theorie abhängige Existenz führen; zudem hätten wir nur ziemlich unbestimmte, verschwimmende εἴδη = Arten der Seele. So thut er denn S. 436 A einen weiteren Schritt.

„Die drei εἴδη der Seele im Allgemeinen sind angenommen: das aber ist jetzt die eigentliche Schwierigkeit, zu untersuchen,

---

1) Es wurde der Seelenvermögenlehre einmal der Vorwurf gemacht, dass sie weder die Unterscheidung der Geschlechtseigenthümlichkeiten, noch die Abgrenzung des menschlichen Seelenlebens von dem thierischen, noch die Scheidung der National- und Racencharaktere erklären und illustriren könne. Die ganze Zumuthung (Volkmanns) war eine ungebührliche. Aber man sieht, wie der Begründer jener Lehre, der sich die Vermögen der Seele allerdings etwas anders als wir vorstellte, sie auch mit diesen Fragen und Räthseln in Verbindung gesetzt hat.

ob wir mit demselben Vermögen ein Jedes thun, oder mit drei gesonderten, das Eine mit dem, das Andre mit jenem Vermögen [1]); ob es möglich ist, jene verschiedenen Verhaltungsweisen der Seele auf ein einheitliches Wirken derselben zurückzuführen, oder ob drei verschiedene „Vermögen" [2]) dem Lernen, dem Zürnen, dem Begehren zu Grunde liegen."

Letzterer Gedanke ist der eigentlich epochemachende, der die Lehre Platos zum Range einer wissenschaftlich beachtenswerthen emporhebt. Man bemerkt auch leicht eine gewisse Aehnlichkeit mit jenen Worten, in denen unser obiger Vertreter des modernen Standpunctes die heutige Methode kennzeichnete. Dieser äussere Gleichklang schon hat Plato von sonst bedeutenden Kennern Lob und Anerkennung eingetragen. Und doch geben andrerseits gerade jene einleitenden Worte (436 A) über den eigentlichen Wesensunterschied der platonischen und der modernen Auffassungsweise klaren Aufschluss. Wir betrachten es als selbstverständlich, dass die ganze Seelenvermögenfrage doch erst dann wissenschaftliches Interesse hat, wenn nicht beliebige Facultäten des zu prüfenden Objects aufgesucht werden — es lassen sich deren ja bei der Seele viele annehmen, und sind viele angenommen —; sondern wenn die Vermögen, die bestimmten, auf einander nicht zurückführbaren Kategorien seelischer Kraft gefunden werden sollen.

Dies umfassende Ziel zu erreichen, wird eine entsprechende Methode vorausgesetzt; vor Allem, dass das empirische Material vollständig ist, dass die mannigfaltigen Aeusserungen des Seelenlebens in eben dieser Mannigfaltigkeit umfasst, nicht in einer einseitigen Richtung allein aufgesucht werden. Nur die so angestellte Untersuchung hat Aussicht, der ursprünglichen Disposition der Menschenseele nahe zu kommen. Auch Plato hat das Bestreben, nicht nur beliebige, sondern die bestimmten Theile oder Vermögen der Seele aufzufinden. Wir dürften das schon ex silentio folgern; in keiner der Schriften, welche auf diese Lehre Bezug haben, schimmert die geringste Andeutung hervor, welche die Existenz noch anderer Theile auch nur als Möglichkeit zuliesse. Vielmehr weisen Aufbau und Aus-

---

1) *εἰ τῷ αὐτῷ ἕκαστα πράττομεν, ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ.* In Hier. Müllers Uebersetzung „da es deren drei sind" liegt eine widersinnige petitio principii.

2) Im Griechischen der instrumentale Dativ.

bau [1]) des Systems mit Nothwendigkeit auf die heilige Dreizahl hin. Trotzdem aber hat er keineswegs den ganzen Umfang der seelischen Ereignisse als die erfahrungsmässige Grundlage seiner Eintheilung genommen. Auf dem Puncte, wo er beginnt, das Unvereinbare zu sondern und das Zusammengehörige zu verbinden, sind ihm die drei psychischen Gruppen (*εἴδη*) schon etwas Fertiges, Gegebenes. Er fragt nicht: wir wollen zusehen, ob bei allen Regungen der Seele das Ganze in Thätigkeit ist oder dessen gesonderte Theile. Nur auf die bestimmten Arten der Seelenregung erstreckt sich seine Prüfung, eben auf jene Drei, die er zuvor nicht durch empirische Sammlung, sondern durch eine logische Operation, aber durch deren schwächste Art, die Analogie, erschlossen hat. Ist somit die *ὑπόθεσις* lückenhaft, so liegt der Verdacht nahe, auch die *θέσις* möchte strengen Anforderungen versagen. So erhebt die Kritik den Zweifel, ob die von Plato angenommenen Theile genügen, um die sämmtlichen Functionen der Seele an ihrer Stelle einzuordnen, d. h. in unsrer Sprache gesprochen, sie aus ihnen als den wirkenden Kräften hinreichend zu erklären. Es ist dies der Punkt, auf den schon des Meisters grösster Schüler, zugleich sein unbefangenster Beurtheiler, Aristoteles, aufmerksam gemacht hat. Er gibt in seinem goldenen Büchlein *περὶ ψυχῆς* (III, 9) in kurzen Worten eine scharfsinnige Kritik der platonischen Lehre. „Bei der Frage, welches das bewegende Princip in der Seele sei, ist zu erwägen, ob es ein Theil derselben ist, und dieser entweder räumlich gesondert ist oder doch gesondert zu denken; oder ob die ganze Seele dabei thätig ist. Und wenn ein einzelner Theil, ob einer von den gewöhnlich angenommenen oder ein ausser diesen liegender. Es erhebt sich aber sogleich die Schwierigkeit, in welchem Sinne man von Theilen der Seele reden soll; und von wie vielen. In einer Art erscheinen sie als unendlich an Zahl; nicht blos, wie einige unterschieden haben, *λογιστικόν* und *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν*, oder ein vernünftiger und ein unvernünftiger. Denn nach den Unterscheidungsmerkmalen, welche jene angenommen haben, ergeben sich noch andere Theile, die weit mehr auseinanderliegen als diese, so das *θρεπτικόν*, welches auch den Pflanzen und allen lebenden Wesen zukommt, und das Wahrnehmungsvermögen (*αἰσθητικόν*), das

1) Rep. 441 C. *ἐπιεικῶς ἡμῖν ὁμολογεῖται, τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν.*

man füglich weder als vernünftig noch als unvernünftig schlechthin bezeichnen darf. Schwierigkeiten bereitet einer solchen Sonderung auch das Einbildungsvermögen (*φανταστικόν*), welches theils von den andern allen verschieden ist, zu Theilen aber auch mit ihnen zusammentrifft; dazu noch das *ὀρεκτικόν*, das nach Wesen und Bedeutung von den andern sich abhebt. Und es ist nicht rathsam, dies auseinanderzureissen, denn sowohl in dem unvernünftigen Theile zeigt sich ein Wollen als in dem vernünftigen; und wenn die Seele eine Dreiheit ist, so ist Streben in allen drei Theilen." — Und noch an einer andern Stelle heisst es: „Wenn man die Theile der Seele sondert, indem man sie nach den Vermögen scheidet, so ergeben sich deren gar viele (*πάμπολλα*): *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *νοητικόν*, *βουλευτικόν*, *ἔτι ὀρεκτικόν* — denn diese alle unterscheiden sich um vieles mehr von einander als das *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν*." Auch hier ohne Namennennung eine Kritik Platos. Man erkennt leicht, dass die leitenden Gesichtspuncte des Aristotelischen Widerspruchs mit den von uns oben aufgestellten Zweifeln übereinstimmen. Was er ihm vorwirft, ist vor Allem die Unvollständigkeit in Absicht auf das Ganze des Seelenlebens, dazu der Mangel einer entschiedenen Sonderung und Ausschliessung der einzelnen Theile unter einander.

Platos Vertheidiger werden uns jetzt an die moderne Theorie erinnern, von der wir allerdings anerkannten, dass ihre drei Vermögen für die Gesammtheit der psychischen Erscheinungen die ausreichende — formale — Erklärung böten; sie werden fragen, ob denn nicht *λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν* Wort für Wort unserer Dreitheilung in Denken, Fühlen und Wollen entsprechen. Diese Entgegnung führt uns zu einer Einzelvergleichung der in den beiden Doctrinen sich scheinbar ähnlich sehenden Glieder, und damit zu einer Determination der Platonischen Seelentheile. Wir fordern für diese Untersuchung — von uns und allen etwaigen Nachfolgern — ein genaues Einhalten des historischen Standpunctes; eine sorgfältige Scheidung dessen, was Plato im vierten Buche der Republik lehrt, von der späteren, erweiterten und entwickelten Gestalt, welche dieselbe Lehre in den letzten Büchern der Republik, besonders aber im Timäos, angenommen hat. Wie berechtigt diese Forderung, wird der Verlauf zeigen.

Von Seiten der Grammatik und Etymologie dürfte gegen die Gleichsetzung des *λογιστικόν* und unseres Denkvermögens

nichts einzuwenden sein. Dennoch ist nach der ursprünglichen Auffassung Platos der begriffliche Umfang des *λογιστικόν* ein verschiedener. Das von den Psychologen sogenannte Denkvermögen hat ein wesentliches Merkmal, das in der sehr häufigen Nebenbenennung „Vorstellungsvermögen" deutlicher ausgeprägt ist. In der ganzen Darstellung der Republik ist auch nicht ein Zug, der uns zu der Annahme berechtigte, Plato habe seinem *λογιστικόν* die letztere Kraft beigelegt. Die Zunamen dieses Seelentheils — *λόγος*, *νοῦς*, *τὸ φιλόσοφον*, *τὸ φιλομαθές* — wollen alle ebenfalls eine solche Beziehung nicht begünstigen. Sie alle enthalten unfraglich allein den Begriff eines Vernunfttheiles, eines beständig in der Seele vorhandenen, mit vorzüglichen Qualitäten ausgestatteten Wesens. Die Vernunft aber werden wir heute ebensowenig, wie der Mathematiker den Bruch $^{16}/_{32}$, für unreducirbar, für ein primäres Vermögen halten; höchstens ihr auf der zweiten oder dritten Stufe ihren Platz anweisen, da wo durch Complicationen und Functionen der einfachen Vermögen unter einander Reize höherer Ordnung entstanden und diesen Reizen Zurückwirkungen der Seele, ebenfalls höherer Ordnung, gefolgt sind. Zudem was hat jener mit so vielen Beiwörtern des Edlen und Guten geschmückte Seelentheil, das *λογιστικόν*, mit unserem einfachen, den ethischen Qualitäten gegenüber ganz indifferenten Denk- oder Vorstellungsvermögen gemein?

Ganz analog ist das Verhältniss des *ἐπιθυμητικόν* zu dem heutigen Vermögen des Wollens. Es fehlt auch ihm ein wesentliches Element des modernen Rivalen; wie sich am deutlichsten in der Substantivform *ἐπιθυμία* zeigt: es fehlt ihm die Allgemeinheit, die Einfachheit. Unser „Wollen" entbehrt an sich einer inhärenten moralischen Eigenschaft, es ist ein neutraler Begriff, es ist an und für sich, wie das Aristotelische *ὀρεκτικόν*, weder vernünftig noch unvernünftig. Um aus ihm ein unsittliches oder sittliches Wollen zu machen, müssen vorerst wiederum jene Functionen der Vermögen unter einander eintreten; es müssen Conflicte und Ausgleichungen entstehen zwischen der Selbstliebe unseres Ich, die ein gemeinsamer Ausfluss und Ausdruck des Denkens, des Gefühls und des Willens im Menschen ist, und zwischen dem tief im Menschenherzen eingewurzelten Triebe zur selbsteigenen Vervollkommnung. Das *ἐπιθυμητικόν* bei Plato ist aber — in der philosophischen wie mythischen Darstellung — nichts als ein einseitig qualificirbares unsittliches

Begehren. Das zeigt sich nirgends deutlicher, als in dem beständigen und unversöhnlichen Widerstreit der beiden sich entgegenstehenden Theile, des edelsten und des niedrigsten. Wäre solch eine Antagonie unter den Vermögen des Denkens und des Wollens möglich? Was sie ermöglicht, ist einzig jene ethische Färbung, die den einen in tageshellem Glanze, den andern schwärzer als das Dunkel der Nacht gezeichnet darstellt.

Minder klar ist Begriff und Geltungsbezirk des Dritten im Bunde, des θυμός. Man hat versucht, diesen Seelentheil mit dem Gefühl zu parallelisiren. Wir können davor nur warnen, trotzdem auch einer der vorzüglichsten Platoniker, der nun leider verstorbene Steinhart, in seiner Einleitung zur platonischen Republik den Nachweis zu führen bemüht gewesen ist. Wenn wir Steinhart glauben, so hat Plato nach einer Vermittlung zwischen den Gegensätzen des Denkenden und des Begehrenden gesucht; solche Vermittlung war nur im „Gefühl" zu finden; dieser Begriff schwebte Plato vor; er vermochte ihn nur in seiner Sprache nicht auszudrücken (der grösste Denker ist ja von seiner Sprache abhängig): er wählte die Benennung θυμός, die den Begriff des Gemüths [1]) und des sittlich vernünftigen Willens gleichzeitig in sich fasst.

Allerdings denke ich mir den θυμός lieber als Erklärungsgrund der Tapferkeit oder als Analogon des Kriegerstandes ursprünglich entstanden, nicht als das Resultat einer philosophischen Speculation, die nach einer Versöhnung zwischen zwei Extremen suchte. Aber mit der weiteren Ausbildung und Ausschmückung zeigt sein Charakter unleugbar, wie auch Zeller annimmt, das Bestreben nach einer versöhnenden Mittlerschaft. Ist er mit dem unedlen Theile stammverwandt, so ist er doch wahlverwandt mit dem adligen Theile der Seele, dem λογιστικόν. Eben diese Mittelstellung erklärt auch eine gewisse Unbestimmtheit in seinem Verhalten und Auftreten. Während die anderen in lebendiger Action sind, beschränkt er sich auf eine moralische Unterstützung seines begabteren Gesinnungsgenossen. Es bleibt bei dem idealen Gefühl für Recht und Unrecht; es siedet und brauset in ihm, aber zur Entscheidung im Kampfe trägt er nicht bei. Wollen wir also auch die Vermittlerrolle zugeben, so

1) In Wirklichkeit hat θυμός die erstere Bedeutung ausschliesslich in der Sprache der Dichter, vornehmlich Homers, die letztere überhaupt nur nach Massgabe einer sehr individuellen Beziehung.

geschieht das doch nicht in dem Sinne, als sähen wir in ihm unser Gefühlsvermögen. Das Gefühl für Unrecht und Recht, das den θυμός zum beständigen Genossen des λογιστικόν eignet, ist sicher nicht identisch mit dem Gefühl für Lust und Unlust, welches wir der Seele als Vermögen zuschreiben. Es drückt ebenso sehr nur die moralische Seite dieses Vermögens aus, als wir dies schon bei den andern Seelentheilen sahen. In der That kann nur dies moralische Gefühl, nicht das Gefühlsvermögen in seinem ganzen Umfange, ein wirklicher Vermittler zwischen einer absolut guten, und einer stets verneinenden, nur das Schlechte erstrebenden Richtung der Seelenthätigkeit sein. Es giebt eine einzige Aeusserung Platos, aus der man versucht sein möchte herzuleiten, dass auch die ästhetischen Lust- und Unlustgefühle zum Bereiche des θυμός gehören: die bekannte Anekdote von Leontios. Aber auch hier ergiebt die nähere psychologische Analyse, dass nicht ein ästhetisches Missfallen an der Hässlichkeit der Objecte, sondern allein ein moralisches Unlustgefühl, die sittliche Entrüstung über die Halsstarrigkeit der eigenen unedlen Neugierde jenen Seelenkampf veranlasst. — Eigenthümlich berührt uns die weitere Aeusserung Steinharts, in der er zu motiviren sucht, warum Plato nicht einen unserem „Gefühl" ähnlichen Ausdruck, sondern jenen ziemlich unähnlichen θυμός gebraucht hat. Eben weil auch der grösste Denker durch seine Sprache gefesselt und beschränkt wird, darum war es unmöglich, dass Plato den Collectivbegriff, den eine 2000 Jahre nach ihm lebende Sprache in ein Wort zu fassen vermag, vorausahnte, und nur vergeblich nach einem äquivalenten Ausdruck suchte. Jener sehr richtige Satz ist natürlich so weit auszudehnen, dass nicht nur in der Namengebung, sondern vor allem auch schon im beziehenden, begrifflichen Denken der Philosoph die Fesseln seiner Sprache trägt.

Die Bedeutung des Wortes θυμός giebt Plato selber im Kratylos (419 E) an, und zwar ganz richtig: was ihm bei seinen Etymologien selten begegnet. Er sagt: θυμὸς ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Dieser Erklärung entspricht ganz und gar die durchgängige Schilderung jener Seelenkraft; es entspricht ihr auch das an einer entscheidenden Stelle (Rep. 440 A) sich findende Synonym ὀργή; und so glauben wir die Sphäre seines Begriffs etwa zu decken durch unsre Uebersetzung „Zorngefühl". Das Wort θυμός bezeichnete für Plato sicherlich einen abgeschlossenen Begriff; man darf

also nicht meinen, die Nebenbenennung θυμοειδές deute an, dass „das gangbare Wort den Begriff, den er ausdrücken wollte, nicht genügend bezeichne“ (Steinhart). Θυμοειδές ist nichts als die adjectivische [1]) Ableitung von θυμός, welche zum Hauptwort in demselben Verhältniss steht, wie λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν zu ihren Substantiven; es bedeutet den Seelentheil, dessen Grundprincip der θυμός ist. Schon dieserhalb möchten wir uns hüten, durch Annahme der undeutschen Verdeutschung „das Eiferartige“, welche einigen Gelehrten gefallen hat, unsrer Sprache ohne Noth Gewalt anzuthun.

Auch der zuletzt besprochene Seelentheil hat, wie die beiden andern, sich als ein Wesen aus dem Reiche der Ethik enthüllt. Verlangt man noch ein deutlicheres Zeugniss für diese Thatsache: es findet sich für das θυμοειδές und λογιστικόν an zwei benachbarten — noch dazu illüstren — Stellen (441 A) ausgesprochen. Von dem ersteren heisst es, es sei „seiner Natur nach ein Helfer des Vernunfttheiles, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ“. Diese κακὴ τροφή kann sich natürlich nur auf eine moralische Verschlechterung beziehen. Gleich darauf soll erwiesen werden, dass der θυμός trotz jener ewigen Bundesgenossenschaft dennoch von dem λογιστικόν zu sondern und als ein selbständiger Theil anzusehen sei. „Man kann es an den Kindern sehen, wie sie bald nach der Geburt des Zornes voll sind; den Verstand aber (λογισμός = λογιστικόν) bekommen einige gar niemals, andere doch sehr spät.“ Solch eine Ausschliessung wäre bei keinem der heute angenommenen primitiven Vermögen statthaft.

Was wir bisher, um in Platos Sprache zu reden, in kleinen Buchstaben gelesen haben, ebendasselbe Resultat können wir noch mit grösserer Schrift geschrieben in dem ganzen Entwurf des Systems erkennen und wiederfinden. Schon in dem Mythos des Phädros konnten wir, ohne die einzelnen Worte dieses Gedichts auf die Goldwaage zu legen, das Eine deutlich ersehen, dass die drei Theile der Seele nicht in demselben Range neben

---

1) Die Bildungsart auf -ειδής ist eine ganz geläufige, da wo die Sprache die farblosen Adjectivendungen (-ικός, -ός, -ηρός) nicht beliebte Τὸ θυμικόν, welches dem λογιστικόν buchstäblich entspräche, ist ein erst von Aristoteles gebildetes, für diesen Seelentheil technisches Wort. Man hat auf das in jener Endung enthaltene ΕΙΔ (εἶδος) = Art philosophisch kein Gewicht zu legen.

einander stehen. Das Gleichniss selbst wies nicht nur auf einen graduellen, sondern vielmehr noch auf einen principiellen Gegensatz hin: der eine Theil war als ein Mensch, die andern beiden als Thiere versinnbildlicht. Die weitere Ausführung ist ganz folgerichtig: das unedlere der beiden Rosse offenbart sich bald als *ὁ πονηρὸς ἵππος, τῆς κάκης μετέχων* (Ph. 247 B), und wird geradezu als diametral verschieden von den Eigenschaften *καλὸς καὶ ἀγαθός* bezeichnet, während der oberste Theil sich je länger je mehr als ein Princip des Guten darstellt. Dieser Gegensatz ist in der Republik keineswegs gemildert, sondern zu einem vollkommenen Dualismus ausgebildet. Das *λογιστικόν* wird zum *λόγος* nnd *λογισμός*; das *θυμοειδές* giebt sich als ein *ἀλογίστως θυμούμενον* kund (441 C); und wo sein Wesen und Ursprung gekennzeichnet werden soll, rangirt es trotz der Vermittlerrolle neben den *ἐπιθυμίαι*. Letztere gehören selbstverständlich zum *ἀλόγιστον* (S. 439 D). Das Gleichniss im neunten Buche lässt wiederum das *λογιστικόν* in Menschengestalt auftreten, neben dem Löwen und dem chimärischen Ungeheuer; und hier erfahren wir, dass Unrecht thun nichts anderes heisst, als die letzteren beiden nähren und mehren, den Menschen aber hungern und schmachten lassen. Mit dieser letzten Erklärung befinden wir uns ausgesprochener Weise mitten auf dem Gebiete der Ethik, und finden es ganz consequent, wenn später im Timäos allein dem *λογιστικόν*, als dem intellectuell begabten und sittlich guten, die Unsterblichkeit zuerkannt wird, die andern aber den Tod als der Sünde Sold empfangen. Der Unterschied zwischen der Platonischen und der modernen Auffassung kann nicht schärfer markirt werden, als durch den Hinweis auf diese Scheidung der Seele in eine sterbliche und eine unsterbliche Hälfte. Wer von den heutigen Psychologen hätte wohl je die Lehre von den Vermögen der Seele mit der von den letzten Dingen in Verbindung gebracht? Wenn also bei Plato diese Verknüpfung mit der Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre in breitester Weise besteht, so legitimirt sich dadurch seine ganze Untersuchung über die Theile der Seele als in der praktischen Philosophie heimathsberechtigt.

Porphyrios zuerst hat in dem Tractat *περὶ ψυχῆς δυνάμεων* den Gedanken ausgesprochen, dass die platonischen Theile der Seele, wie sie in der Republik auftreten, rein ethische Kategorien sind. Er sagt: die platonische Eintheilung in drei Theile ist von den meisten der späteren Philosophen angenommen

worden; sie sahen nicht ein, dass dieselbe nur den Zweck hatte, die Tugenden zu gruppiren und zu definiren. Deutlicher und schärfer sagt dasselbe der französische Gelehrte Chaignet in seinem Buche la psychologie de Platon [1]): „Nur mit einer Darstellung der moralischen Eigenschaften haben wir es zu thun; sie ist ein Theil von einer moralischen Abhandlung, sie geht aus auf Folgerungen moralischen, d. h. politischen Inhalts.“ In der That stellt sich uns, wenn wir das System überblicken, ein ausgebildeter Schematismus dar, wie er verzweigter nicht in Kants Tafel der Kategorien und Urtheile gefunden wird. Eine Tafel von Analogien würden wir das platonische Schema nennen; für den Urheber aber hat es die Bedeutung eines Systems fortschreitender, nothwendiger Consequenzen:

Seelentheile:	λογιστικόν,	θυμοειδές,	ἐπιθυμητικόν
Tugenden:	Weisheit,	Tapferkeit,	—
Stände:	Philosophen,	Krieger,	Gewerbtreibende
Strebungen der Stände	φιλόσοφον,	φιλόνικον,	φιλοκερδές
	φιλόλογον,	φιλότιμον,	φιλοχρήματον

Nationalcharaktere: Athener, Skythen u. ähnl., Phönizier u. ähnl.

Man übersieht leicht, wie die Classification in regelrechter Folge vom Individuum und dessen Seeleneigenschaften zu immer grösseren Gruppen aufsteigt. Man beachte auch, wie die Tafel der Tugenden an dritter Stelle eine Lücke hat. Der erste und zweite Seelentheil haben und erzeugen entsprechende Tugendäusserungen; aus dem dritten eine solche auf directem Wege herzuleiten, ist nach der ganzen Anlage des Systems unmöglich, da derselbe ein absolut schlechtes und unsittliches Princip vertritt. Kaum können wir es noch anerkennen, dass aus der Harmonie der drei Theile und aus der οἰκειοπραγία jedes Einzelnen die Gerechtigkeit und Besonnenheit abgeleitet werden. Denn wenn der dritte Theil sein οἰκεῖον thun, seiner Natur gemäss handeln soll, so muss er eben begehrlich, d. i. unsittlich sein und damit die Harmonie des Ganzen trüben. Plato hilft sich aber, indem er den untersten Theil zum Gehorchen, d. h. eigentlich zum passiven Nichtsthun verurtheilt.

---

1) Das Buch scheint bei uns wenig gekannt zu sein. Schulbach und Steger nennen es nicht. Es enthält gute Gedanken. Die Form etwas gedehnt, aber elegant.

Wäre Platos Lehre von den Seelentheilen mit der einfachen Scheidung in *λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν*, also mit dem Standpunkt des vierten Buches der Republik abgeschlossen, so müssten wir mit Chaignet anerkennen, dass er nicht eine Analyse der Seele, sondern allein des Menschenherzens gegeben habe. Ja wir hätten — unbefangen durch die Tragweite der modernen Lehre — gar nicht einmal das Recht, uns über diese Erscheinung zu wundern. Hat doch Platos gesammte Seelenbetrachtung eine vorzugsweise ethische Tendenz als ein unverkennbares Erbtheil der Sokratischen Schule überkommen.

Aber wenn auch die Fundamente jener Lehre im Boden der Ethik gelegt und befestigt sind, so war doch von vorn herein das System gross genug entworfen, um zu einer weiteren Ausbildung Raum und Gelegenheit zu bieten. Schon der Name „Theile der Seele" forderte gebieterisch dazu auf, auch andersgeartete Erscheinungen psychischen Lebens dem ursprünglichen Rahmen einzufügen. Wenn dies nicht von Anfang an geschah, so suchen wir den Grund dafür in dem episodischen Charakter der damaligen Auseinandersetzung, die ja, wie wir uns erinnern, aus Anlass eines ethisch-politischen Gegenstandes hervorgerufen, durch diese Analogie aber natürlich in einseitiger Richtung beeinflusst war. Für das, was wir heute theoretische Psychologie nennen, wird das System erst mit seiner Weiterbildung fruchtbar.

Wer unsrer obigen Kritik gefolgt ist und mit uns erkannt und anerkannt hat, dass *λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν* keineswegs als unseren drei Seelenvermögen entsprechend zu denken sind, wird am meisten interessirt sein zu erfahren, ob nicht diese drei nothwendigen Grundprincipien seelischer Thätigkeit doch auf irgend eine Weise bei Plato einen adäquaten Ausdruck finden. In der That können wir dieser Erwartung günstige Aussichten stellen. — Mit den Gefühlen von Lust und Unlust, *ἡδοναί* und *λῦπαι*, hatte sich schon der Philebos eingehend beschäftigt. Es war nachgewiesen, dass auch den Lust- und Schmerzgefühlen des Körpers ein höheres, geistiges, seelenhaftes Element beigemischt ist, dass auch die gewöhnlichen Begierden nicht *ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος*, sondern *αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπιθυμίαι* genannt werden sollten. Natürlich ist es dort noch die ganze ungetheilte Seele, welche in jenen Gefühlsäusserungen waltet. Erst das neunte Buch der Republik bringt die Lust- und Unlustgefühle in bewussten Zusammenhang mit der Lehre

von der getheilten Seele. Sie erleiden, nach Massgabe ihres Tugendwerthes, eine Dreitheilung. Die drei Theile haben je eine bestimmte, beständige Art sittlichen oder unsittlichen Strebens, die durch die Benennungen *φιλόσοφος, -τιμος, -κερδής,* auch *φιλόλογος, -νικος, -χρήματος* charakterisirt wird. Einer jeden von diesen Strebungen entspricht eine eigene Art von Lustgewährung oder im Falle der Nichtbefriedigung von Unlustempfindung (Rep. 585, 586). Jede „*φιλία*" erzeugt, wie der Philebos sich ausdrückte, eine *ἡδονή* oder *πλήρωσις*:

φιλόσοφον — πλήρωσις καθαρᾶς οὐσίας
φιλότιμον — τιμῆς καὶ θυμοῦ
φιλοκερδές — τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν.

Einer minder einseitigen Seelenbetrachtung durfte nun der Gedanke nicht mehr fern sein, dass alle diese Arten von *ἡδοναί* auf ein gesondertes Grundvermögen, auf eine qualitativ neue Begabung der Seele hindeuten. Plato hatte sich diese Einsicht selber verschlossen, indem er bereits auf anderer Basis, mit anderem Eintheilungsgrunde, Anlagen und Theile der Seele entwickelt hatte. So konnte das „Gefühlsvermögen" in seinem System nur eine ganz secundäre Stellung einnehmen. Die Schilderungen, welche wir von dem die Wahrnehmung begleitenden Gefühl erhalten, lassen dasselbe fast als einen objectiv mechanischen Factor erscheinen, als die Störung oder Wiederherstellung des harmonischen Gleichmasses des Lebens (Tim. 64 A ff., Phil. 31 D, vgl. Zeller II, 549, Anm. 2); wobei der subjective Factor, ähnlich wie in Herbarts Lehre von den Vorstellungsklemmen, unterdrückt bleibt. Bei den *ἡδοναί* und *λῦπαι* der niedrigsten Stufe, d. h. bei den sinnlichen Lust- und Unlustempfindungen, beobachten wir, wie sie mit derjenigen seelischen Kraft, welcher sie ihr Entstehen verdanken, mit der sinnlichen Wahrnehmung, auch sprachlich zu einem Begriff, dem der *αἴσθησις ἡδεῖα καὶ ἀλγεινή*, verschmelzen (Tim. 77 B. 69 D).

Das Begehrungsvermögen erscheint in untrennbarem Zusammenhange mit den Lustempfindungen: in der Wechselbeziehung des Erzeugens und Erzeugtwerdens. Die Begierde, wo sie Befriedigung erlangt, gebiert *πλήρωσις* und *ἡδονή*, der Genuss aber trägt schon die Keime neuer Begehrungen in sich — „im Genuss verschmacht' ich nach Begierde". Selbstverständlich leidet Platos Auffassung dieser Seelenthätigkeit an denselben Mängeln und bewegt sich in denselben Schranken, als die der Gefühlsäusserungen. Erst Aristoteles forderte das Streben oder

Wollen als eine elementare psychische Kraft: sein ὀρεκτικόν oder βούλησις entspricht am nächsten jenem von den neuesten Psychologen definirten Wollen, welches, unabhängig von Vorstellen und Fühlen, als eine freie Zuwendung der Seele in der Aufmerksamkeit, ferner als Impuls zu spontanen Bewegungen des eigenen Leibes, seine selbständige Kraft bewährt. Plato hingegen betrachtet das Begehren — ähnlich wie nach ihm noch Kant — sowohl in seiner primären Gestalt (ἐπιθυμητικόν) als in der secundären („φιλία" eines jeden Seelentheiles) nur in Beziehung auf das Ideal des Guten, nur als ein ethisch qualificirtes. Als solches findet es sich in den Strebungen und Regungen aller Parteien in der Seele, bald als hoher, reiner philosophischer ἔρως, bald als Ehrliebe und Ruhmbegehren, bald als der niedrige sinnliche Trieb, welcher den Menschen, der ihm allein gehorcht, entwürdigt, dass er gleich wird den Thieren des Feldes und Waldes. Man findet in diesen verschiedenen Strebungen mit Leichtigkeit die hauptsächlichsten der von den heutigen Psychologen angenommenen Triebe wieder. In den Regungen des niederen Seelentheiles erkennen wir den Nahrungs- und Geschlechtstrieb, welche die nächste Beziehung zur Ethik haben, weniger den Trieb zur Bewegung, die Energie der Sinne. Wenn Plato das Verlangen des edeln λογιστικόν „auf das reine Sein der Ideen, auf Wissen und wahrhaftige Vorstellung, überhaupt auf alle Tugend" gerichtet sein lässt, so kennzeichnet er in würdigen Worten diejenige Willensrichtung unsrer Seele, die wir heute als Vervollkommnungstrieb bezeichnen, die wir als den besseren Theil unsres Ich feiern und hochhalten. Wie bei Plato das λογιστικόν unmittelbar aus des Allvaters Hand hervorgeht und als göttliches Kleinod und Erbtheil in die Menschenseele versenkt wird: so stimmen noch heute Gottesgelehrte und Philosophen darin überein, jenen Trieb als die allgegenwärtige mahnende Stimme Gottes im Herzen zu preisen [1]). In seiner doppelten Eigenschaft, als Wissens- und Gewissenstrieb, ist er die feste, Erfolg verheissende Grundlage aller Pädagogik; wie bei Plato der vom λογιστικόν ausgehende Trieb, der ἔρως, das Streben nach dem hohen Inbegriff von Tugend und Weisheit, den Menschen, der ihm folgt, auf die höchste Stufe der Vollendung hebt.

Viel später, nämlich erst im Timäos, werden diejenigen

1) So Rousseau in der bekannten Episode des Emile.

Erscheinungen des Seelenlebens, welche wir aus dem Denk- und Vorstellungsvermögen abzuleiten pflegen, in das System der Dreitheilung hineingezogen. Sie haben, ihrer Natur nach, nicht ganz die nahe Beziehung zur Ethik; sie tragen daher auch die Fesseln des Systems etwas lockerer. Ueber das Verhältniss von Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen (*αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη*) hatte sich Plato zuerst im Theätet ausgesprochen. Um die trügliche Behauptung, dass Wahrnehmung gleich Wissen sei, zu widerlegen, gab er daselbst eine Grenzbestimmung des vieldeutigen Wortes *αἰσθάνεσθαι*. „Wenn Du gefragt wirst, lieber Theätetos, womit Du die Farben siehst, schwarz und weiss, und womit Du die Töne hörst, schrill und dumpf: Du wirst vermuthlich antworten, mit den Augen, mit den Ohren. Aber ganz präcis wäre diese Antwort doch nicht. Vielmehr muss es heissen: durch die Augen und durch die Ohren. Die verschiedenen Arten der Wahrnehmung dringen je durch ein eigenes, strenggesondertes Organ ein. Aber wohinein dringen sie eigentlich? Es wäre doch wunderlich, wenn für jede Art von Wahrnehmung ein specieller Aufnahmeort bestünde. Vielmehr streben sie alle einem einzigen Mittelpuncte zu. Nenne ihn wie Du willst: nenne ihn allgemein eine *ἰδέα*, nenne ihn Seele; der Beweis seiner Existenz ist leicht zu führen. Denn wo wir etwas auf zwei Wahrnehmungsarten gemeinsam Bezügliches, einen Gemeinbegriff, denken, kann dies offenbar nicht durch eines von den betreffenden Organen geschehen. Denn welches sollte da den Vorzug haben? Dergleichen Gemeinbegriffe und Beziehungsbegriffe, wie Einheit, Mehrheit, Gleichheit, Verschiedenheit, Sein und Anderssein postuliren eine Seele. Damit ergiebt sich auch leicht, in wie weit die *αἴσθησις* ein Act der so gewonnenen *ψυχή* ist. Der Seele ist eben Alles das zuzuweisen, wozu ein beziehendes Denken (*ἀναλογίζεσθαι*) gehört, Alles was wir das *κοινὸν περὶ τῶν αἰσθήσεων* nennen." Für Plato ist in jenem Dialog damit der Angelpunct für die Lösung des vorangestellten Problems gewonnen. Es wird gefragt: Kann dasjenige die Wahrheit auffassen, das den Begriff des Seins nicht fasst? Nein. Was aber die Wahrheit der Dinge nicht erfasst, kann das des Wissens theilhaftig sein? Wie sollte es? So ist also in der äusseren Wahrnehmung, welche die *οὐσία* nicht begreift, nicht Wahrheit und nicht Wissen zu suchen, sondern allein in dem Organ, welchem der *συλλογισμός*, die zusammenfassende Begriffsbildung aus und über der *αἴσθησις* zusteht.

Wie die Unsterblichkeit zu einer Zeit, wo der Gedanke an gesonderte Theile dem Geiste Platos noch fremd war, von der gesammten Seele ausgesagt wurde, so ist hier im Theätet die ganze Seele, nicht ein partielles Vermögen, das Organ aller jener Functionen, des Wahrnehmens (nach obiger Determination), Vorstellens, Denkens und Wissens. Als die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele voll ausgebildet war, da ward (im Timäos) das Fortleben nach dem Tode beschränkt auf den einen oberen und edleren Theil: sollten vielleicht auch jene hohen geistigen Verrichtungen — in summa das Denkvermögen — diesem einen Theile aufbehalten sein? Man könnte sogar einen Anhalt für diese Vermuthung darin finden wollen, dass jener *ἀναλογισμός* und *συλλογισμός*, welche nach dem Theätet die charakteristische Thätigkeit der Seele bilden, mit unserm *λογιστικόν* offenbar stammverwandt sind. Wer aber andrerseits sich erinnert, auf wie strenge Unterschiede der Werthschätzung Plato jene Stufenfolge „*αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη*“ gründet, wie hoch er — im Theätet und sonst — das Wissen nicht nur über die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch über die Vorstellung emporhebt: der möchte, wie Zeller S. 540, versucht sein zu glauben, jener Dreitheilung der begehrenden und fühlenden Seele entspräche eine ebensolche Gliederung der erkennenden Seele; in der Weise, dass die drei Hauptthätigkeitsformen der letzteren ohne Weiteres auf die drei ursprünglichen, aus der Republik überkommenen Seelentheile übertragen würden. Für beide Ansichten finden sich in Platos Darstellung Anknüpfungspuncte.

Für die erstere, für die ausschliessliche Betheiligung des *λογιστικόν*, scheint die Analogie zwischen der Menschenseele und der Seele des Universums zu sprechen. Die Weltseele enthält (nach Tim. 36 E bis 37 C) zwei Kreise, den des Selbigen und den des Anderen. Diese beiden Sphären sind Organe ihrer Bewegung ebensowohl als ihres Erkennens. Vermöge ihrer vernunftgemässen (*ἀνὰ λόγον*) Zusammensetzung erzeugt die Weltseele, wo sie ein theilbares oder ein untheilbares Wesen antrifft, eine durch ihren ganzen Umfang sich fortpflanzende Bewegung und redet bei sich selber über Aehnlichkeit und Verschiedenheit jenes Dinges, verglichen mit anderen; über Art und Weise, Ort und Zeit und andere Verhaltungsweisen desselben. Dieses Selbstgespräch ist immer wahr und richtig, ob es sich auf das Selbige oder auf das Andersseiende bezieht. Bei seiner Berührung mit den Dingen der Wahrnehmung (*αἰσθητά*) giebt der Kreis des

Anderen Meldung für den ganzen Bereich der Seele, und es entstehen sichere und wahre Vorstellungen und Ueberzeugungen. Nahen sich aber begriffliche Gegenstände, und wird durch den Kreis des Selbigen Meldung hiervon gemacht, so entstehen Vernunfterkenntniss und verständiges Wissen. Offenbar ist also die Weltseele für das Denken sowohl als für dessen Vorstufe, die Vorstellung [1]), das thätige Organ. Ebenso deutlich aber erzählt uns eine andere Stelle des Timäos (41 D.), dass der unsterbliche Theil der Seele aus ebendenselben, wenn auch im Werthe etwas verringerten Substanzen, als die Seele des All, gebildet sei; und im Zusammenhange damit werden dem im Haupte wohnenden *λογιστικόν* die *θεῖαι περίοδοι, δύο οὖσαι*, beigelegt. Danach könnte man glauben, Plato habe in consequenter Analogie auf das *λογιστικόν* die sämmtlichen Functionen des von uns heute sogenannten Denkvermögens übertragen. Indessen ist der Zusammenhang zwischen der *ψυχὴ κόσμου* und der Einzelseele, der nur an jener einen Stelle eigentlich hervorgehoben und auch da nur in unverkennbar poetischer Form ausgesprochen wird, von Plato selbst durch die Einschränkung, dass die zur Seelenbildung verwendeten Mischungselemente schon ihre ursprüngliche Reinheit eingebüsst hatten, beträchtlich gelockert. Der ganze Mythos scheint im Grunde nur eine Apotheose des edlen Theiles der Menschenseele, eine dichterische Verklärung seines erhabenen Ursprungs zu beabsichtigen. In diesem Sinne haben ihn die Neuplatoniker aufgenommen und zu einer förmlichen Lehre von der Emanation der Seele aus Gott weitergestaltet.

Philosophisch ist jener Zusammenhang nicht bis in's Einzelne durchführbar. Mit dem Eintritt in das irdische Leben wird die Seele ganz andern Daseinsbedingungen unterworfen, als in dem vorweltlichen Zustand reiner Geistigkeit. Die Welt-

---

1) Unrichtig dagegen schreibt Zeller S. 541 A. 3 ihr auch noch Wahrnehmung zu. Vielmehr zeigt die Stelle 37 B., dass die Weltseele als ein reines Geisteswesen unmittelbar zur Bildung von Vorstellungen, und zwar richtigen Vorstellungen schreitet, überhaupt also gleich durch Vorstellungen wahrnimmt. Die sonstigen sachlichen und sprachlichen Schwierigkeiten der angezogenen Stelle, die zum Glück für unsern Zweck nicht störend sind, so wie die bezügliche Auseinandersetzung mit Zeller (S. 504), würden eine gedehntere Darlegung erfordern, die wir hier im Vorbeistreifen nicht zu geben vermögen.

seele war nur wahrhaftiger und untrüglicher Vorstellungen fähig; jetzt aber stellen sich bei der menschlichen Seele höchst trügerische Wahrnehmungen und irrthümliche Vorstellungen ein — der Theätet widmete ihnen ein längeres Capitel —: es hiesse Platos Standpunct vollkommen misskennen, wollte man auch diese dem der Weltseele analogen Theile zugehören lassen. Ganz im Gegentheil erklärt er selbst, noch im Gefolge jener Stelle 42 A, höchst unzweideutig, dass die αἴσθησις nicht zum λογιστικόν gehören kann, da er dieselbe erst mit dem Eingang in die Körperwelt zur Seele hinzutreten lässt. Zeller hat noch mehrere richtige und wichtige Argumente aufgeführt, die uns überzeugen, dass nach Platos Absicht wirklich der Dreifaltigkeit der gesammten Seele eine Dreitheilung ihres Erkenntnissvermögens entspricht. Das bedeutendste davon möchte sein, dass Tim. 51 D dem νοῦς die Vorstellung, auch die richtige, als ein ganz fremdes Gebiet entgegengesetzt und ihm gegenüber ἄλογον genannt wird — und dies an einer Stelle, wo Plato einer völlig subjectiven Polemik Raum giebt und seinen Standpunkt in aller Förmlichkeit fixirt. Beachtung verdient auch der von Zeller (S. 540 unten) bemerkte Umstand, dass die Vorstellung und der θυμός, deren Homologie wir eben postuliren, in ihrem Verhältniss zum sittlichen Handeln durchweg als gleichartig gedacht werden, und die Vorstellung an zwei Stellen zur Erklärung der Tapferkeit, also der vom θυμοειδές ausgehenden Tugend, herangezogen wird. Und wie hierdurch dem θυμός als entsprechende Denkfunction die Vorstellung gesichert wird (auch die richtige Vorstellung, nach Tim. 51 D), so ist auf den niedrigsten Seelentheil mehr als einmal mit deutlichen Worten die αἴσθησις übertragen (77 B. 69 D). Nur diese Uebertragung macht es ja auch möglich, die Rangordnung der Seelentheile an jene durch die Natur selbst vorgezeichnete andere Rangordnung, die der organischen Wesen in der Stufenfolge Mensch, Thier, Pflanze, anzulehnen und anzubequemen (77 B). Endlich führen wir zur Beglaubigung noch das Zeugniss des Aristoteles an, der seines Meisters Lehre offenbar in diesem Sinne aufgefasst hat. Seine Worte (π. ψ. III, 9) τὸ αἰσθητικὸν οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως — zu beziehen auf Tim. 69 D αἰσθήσει ἀλόγῳ — lassen keinen Zweifel übrig, dass die αἴσθησις, ebenso wie oben die δόξα, von Plato wirklich als ἄλογος gefasst und also nicht mit dem λογιστικόν verschmolzen ist. Sie würden zudem nach den Prädicaten, die ihnen Plato giebt,

zu einander stimmen wie Feuer und Wasser. — Thatsächlich fehlt also zur Vervollständigung des Schematismus nur Eins: nämlich dass Plato die beiden analogen Reihen

λογιστικόν — νοῦς καὶ ἐπιστήμη
θυμοειδές — δόξα
ἐπιθυμητικόν — αἴσθησις

niemals selber in dieser Präcision zusammengestellt, sondern es uns überlassen hat, durch einfache Combination die Ergänzung vorzunehmen, zu der ihm selbst ein näherer Anlass fehlte. —

Mit diesem Resultat sind wir zu einem Abschluss, zu einem Ruhepunct gelangt, von dem aus es sich lohnen wird, in einem kurzen Ueberblick das Ergebniss unsrer bisherigen Kritik zu überschauen. Wir haben erkannt und auf mancherlei Art bestätigt gefunden, dass Platos drei Seelentheile mit den modernen Seelenvermögen nicht die Wesensgemeinschaft haben, die man, durch den Anschein der Namen getäuscht, häufig annehmen zu dürfen geglaubt hat; und dass sie somit nicht den Rang und die Tragweite beanspruchen dürfen, die wir den letzteren beimessen. Angelehnt an ein Analogon aus der Ethik (Politik), gehören sie ursprünglich rein der praktischen Philosophie an, mit der sie durch ihre Begründung und ihre Consequenzen verzweigt und verwachsen sind. Aber Platos schaffender Geist ruhte nicht bei diesem einseitigen Resultat. Die Ergebnisse, welche er auf andern Gebieten der Seelenlehre im Philebos, im Theätet (endlich, wie wir noch weiter verfolgen werden, im Phädon) gewonnen hatte, werden dem neu geschaffenen System unterworfen; und den Augen des aufmerksamen Beobachters entrollt sich ein höchst merkwürdiges Schauspiel. Die ethischen Kategorien seelischer Kraft, zu Theilen der Seele hypostasirt, beginnen sich gleichsam als lebendige Persönlichkeiten zu regen, und entwickeln in dieser Eigenschaft psychische Thätigkeiten, die sich nach denselben organischen Principien gliedern und gruppiren, welche unsern modernen Vermögen zu Grunde liegen. Vergegenwärtigen wir uns die platonische Tafel der Seelenthätigkeiten:

λογιστικόν ἐπιστήμη φιλόσοφον πλήρωσις καθαρᾶς οὐσίας
θυμοειδές δόξα φιλότιμον πλήρωσις τιμῆς καὶ θυμοῦ
ἐπιθυμητικόν αἴσθησις φιλοχρήματον πλήρωσις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

Was bezeichnet sie anders, als dass ein jeder Seelentheil selbständig ein Vorstellen, Wollen, Fühlen äussert: die ganze Seele also, wenn auch in secundärer Weise und beeinflusst von dem

ethischen Grundcharakter des ganzen Systems, schliesslich doch auch nach Platos Ansicht dieselben Vermögen bethätigt, die wir heute, auf allseitiger psychologischer Grundlage fussend, als ihre primären Kräfte und Anlagen anerkennen? Liegt hierin nicht eine Ahnung des Richtigen, ein Erweis des Satzes, dass wirklich elementare Unterschiede des Wesens auch von Widerstrebenden unwillkürlich sich Anerkennung erringen? —

Als wir den der modernen Lehre gegenüber erhobenen Einwand, als würde durch Annahme von drei Urvermögen die Einheit des Seelenlebens gefährdet, als unbegründet zurückwiesen, geschah dies nicht ohne eine sorgfältige Determination des Begriffes Vermögen oder Kraft; wie wir auch bei anderem Anlass, als der Namensunterschied in der platonischen und der heutigen Terminologie besprochen wurde, im Voraus darauf hinwiesen, dass diese Differenz doch mehr als eine formale wäre und deshalb eine neue Auseinandersetzung mit eben jener Frage erheischen würde. Gerade unsre letzten Feststellungen haben uns dieser Frage wieder näher geführt, so nahe, dass ein Eingehen auf dieselbe nicht mehr von der Hand zu weisen ist. Es zeigte sich uns eben zuletzt noch einmal mit voller Evidenz, wie die Theile der Seele ein ganz getrenntes, selbständiges Leben führen, wie die Vermögen, welche wir der ganzen Seele zuschreiben, dort einem jeden Theile derselben gesondert beigelegt werden, wie endlich die Strebungen und Lustgefühle der einzelnen, entsprechend der Uranlage ihres Charakters, sich in so weiter Divergenz befinden, dass eine Näherung nur im Kampfe des guten und des bösen Princips, eine Versöhnung nur bei vollständiger Unterdrückung des einen von beiden möglich erscheint.

Hat Plato sich selber bestimmt die Frage vorgelegt, wie mit seiner Dreitheilung die Einheit des Seelenlebens, die doch die Vorbedingung für die wesentlichsten Attribute der Menschheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein, ist, zusammen bestehen könne? Zeller verneint es. Indessen verräth sich in einigen charakteristischen Zügen seiner Darstellung ein gewisses Bestreben, wenigstens den äusserlichen Zusammenhang zu retten; es scheint, als ob der Verfasser bei den häufig sehr grell contrastirenden Farben, in denen er zumal das *λογιστικόν* und *ἐπιθυμητικόν* malt, das Gefühl einer Disharmonie nicht habe abweisen können. Die deutlichsten Spuren hiervon glauben wir an der Stelle zu bemerken, wo er das Aussehn der Seele in dem schon öfters erwähnten Gleichniss beschreibt. „Schaffe, sagt

Sokrates im neunten B. d. Rep., eines vielköpfigen, buntgestaltigen Ungeheuers Bild, ein zweites von einem Löwen, ein drittes von einem Menschen. Füge diese drei in Eins zusammen, lass sie mit einander verwachsen. Dann bekleide sie von aussen ringsum mit der Hülle eines einheitlichen Wesens und zwar mit einer menschlichen Hülle, so dass sie für den, der nicht in das Innere zu schauen vermag, als ein Wesen, als ein Mensch erscheinen." Man bemerkt gar leicht die gehäufte, geflissentliche Hervorhebung des Begriffs der Einheit. Aehnlich war schon im Phädros die ξύμφυτος δύναμις ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου betont. Betrachtet man aber weiter die einzelnen Theile in ihrem Verhältniss zu einander, so muss man an einer glücklichen Lösung des Dilemma von vorn herein verzweifeln: so geflissentlich scheinen alle der Einheit widerstrebenden Momente in die platonische Lehre hineingetragen. Wenn der vernünftige und der unvernünftige Theil jeder in der ihm von Plato vorgeschriebenen οἰκειοπραγία beharren, so giebt es für sie nur ein Auseinandergehen auf Nimmerwiedersehen; wie die beiden sich gegenseitig beeinflussen, wie der eine den andern unterwerfen kann, erfahren wir nicht: höchstens bekunden einige mythische Phantasmen (s. Zeller 541, 6), dass Plato selber keine Erklärung gewusst hat. Zwar auch wir modernen Unitarier reden ja von zwei Seelen, die in unsrer Brust wohnen und sich befehden, und hören predigen von den Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen; aber wir erkennen dabei beständig ein und dasselbe Wesen an, das nur in verschiedenen Richtungen thätig ist, das bald dem Triebe der Selbstliebe nacheilt, bald sich der ihm eingepflanzten sittlichen Idee erinnert. Bei Plato dagegen haben wir immer drei Wesen [1]), die rein äusserlich mit einander verbunden sind. So gewinnt die Seele das Aussehen eines aus mehreren Nationalitäten zusammengewürfelten Staates, der nur nominell durch die Identität des Throninhabers eine Einheit vorstellt, während in seinem Inneren die heterogenen Elemente und Glieder sich meiden und durch centrifugale Bestrebungen das Ganze zu zerreissen drohen. Zu dem Zwiespalt des moralischen Charakters fügt Plato noch ein äusseres Trennungselement hinzu. Wie die Völker und Staaten der Erde durch steile Gebirgswände oder breite Meere geschieden

1) S. Taubert, de animae hum. facultatibus S. 11: „magis tres animae in uno corpore, ... quam unius essentiae variae functiones."

sind, so wohnen die Theile der Seele auf gesonderten Continenten — Strecken des Körpers — entfernt von einander. Gern wollen wir vieles von dem, was der Timäus uns von dieser räumlichen Fixirung, ihren Zwecken und Consequenzen, im Detail erzählt, als einen heiteren teleologischen Mythos uns gefallen lassen: immerhin wird die Grundidee einer räumlichen Trennung der Seelentheile während ihres körperlichen Aufenthaltes nicht als dichterisches Gebilde, sondern als speculativer Gedanke zu fassen sein. Ja man muss sich, eben wegen der so ausdrücklich betonten Trennung, wohl hüten, diese Ansicht mit der in der heutigen Seelenlehre wohl einmal behaupteten Allgegenwart der Seele im Körper zu identificiren. — Der verhängnissvollste Punct aber ist jedenfalls die principielle Gattungs- und Wesensungleichheit. Mehr als die allgemeinen Beiwörter *λόγον ἔχον* und *ἄλογον*, *θεῖον* und *ἀνθρώπινον*, *κάλλιστον* und *μοχθηρότατον* bedeutet die Bezeichnung des *λογιστικόν* als eines unsterblichen, der beiden andern als sterblicher Wesen. Deshalb hat denn auch einer von den neuesten Bearbeitern unsrer Lehre, um so viel als möglich von der Einheit zu retten, darzuthun versucht, dass Plato durchgängig die Unsterblichkeit der ganzen Seele lehre. Schulbach begiebt sich mit dieser seiner Aufstellung in denselben eingleisigen Hohlweg, als der von ihm ungebührlich [1]) streng gerichtete Hermann, nur dass er von der entgegengesetzten Seite hineinfährt. Er stützt seine Behauptung in Ansehung der Republik auf die höchst interessante Stelle S. 609 ff. Plato fügt dort zu den Argumenten des „Phädon“ noch einen neuen Unsterblichkeitsbeweis. Er hat den Satz entwickelt: wenn ein Wesen nicht durch eigene innere Gebrechen und Schwächen geschädigt und am Ende ganz aufgelöst werden könne, so sei es gegenüber schädlichen Einwirkungen von aussen um so eher gefeit und gesichert. Dies wendet er auf die Seele an. Alle Schäden der Seele, *ἀδικία*, *ἀκολασία*, *δειλία*, *ἀμαθία*, sind erfahrungsmässig an sich nicht im Stande, sie in ihrem Dasein zu gefährden oder gar zum Tode zu führen. Wie könnten also fremde Einflüsse, Krankheit und Fieberhitze, die den Leib tödten, ja Feuer und Schwert, die ihn zerstören und zerschneiden, wie könnten sie alle der Seele etwas anhaben, die doch ihren eigenen inneren Uebeln siegreich Widerstand leistet. Hieran anknüpfend folgert Schulbach, Plato nenne hier auch die unedlen Theile

1) S. 2: frustra operam et tempus consumpsit.

unsterblich, denn nur aus diesen könnten ja jene Innerkrankheiten der Seele entspringen. Er vergisst dabei aber, was eigentlich selbstverständlich war und zudem von Plato (S. 612 A) ausdrücklich gesagt wird, dass nur von denjenigen Gebrechen, welche der Seele während ihres irdischen Lebens anhaften, die Rede ist. Der Erfahrungsbeweis kann doch allein auf dem diesseitigen Leben fussen. Schulbachs Schlussfolgerung ist nur dadurch ermöglicht, dass er S. 39 A die platonischen Prämissen nicht genau wiedergiebt. Plato lässt uns bei dieser Gelegenheit einen tieferen Blick in den Gang und Stand seiner Gedanken thun. „Lass uns nicht glauben, spricht Sokrates, die Seele sei ihrer wahrsten Natur nach so organisirt, — als ein Zerrbild voll Unebenheit, Buntheit und Verschiedenheit. Es ist nicht leicht denkbar, dass ein aus vielen Stücken und zwar in nicht sehr harmonischer Weise zusammengesetztes Wesen ewig und unvergänglich sein sollte. Ihre Unsterblichkeit ist durch diesen unsern Beweis, ebensowie durch die übrigen (nämlich die im Phädon) gesichert; wollen wir aber ihr wahres Wesen erkennen, so dürfen wir sie nicht ansehen, wie bisher, verunziert durch die Gemeinschaft mit dem Körper und andern Uebeln [1]); sondern wie sie bei ihrer Entäusserung sich gestaltet, so müssen wir sie denkend betrachten. In ihrem jetzigen Zustand gleicht sie dem Meergott Glaukos, dessen ursprüngliche Gestalt man beim ersten Anblick nimmer erkennt, weil Theile seines Körpers verloren gegangen, dafür aber Muscheln, Steine und Seetang angewachsen sind, die ihn eher allem anderen als sich selbst ähnlich erscheinen lassen. Auch bei der Seele müssen wir in das Jenseitige, in ihre Wesenheit blicken und betrachten, welcher Gemeinschaft sie zustrebt, wie sie verwandt ist mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Ewigseienden, und wie sie einmal sein wird, wenn sie aus diesem Meere erlöst und von den erdigen Zusätzen ihres irdischen Lebens gereinigt ist. Dann kann man auch in Wahrheit erst erkennen, ob sie vielartig, ob einartig ist; jetzt haben wir nur die Zustände und Gestalten, die sie im menschlichen Leben annimmt, durchgehen können.“ Wenn diese letzten Worte ein gewisses Zaudern und Schwanken verrathen, wie es vor der definitiven Aufstellung eines so radicalen, die bisherige Tradition umstürzenden Gedankens wohl begreiflich

1) Diese andern Uebel ausser dem Körper sind also wohl die unedlen Bestandtheile der Seele selbst.

ist, so lässt doch Ton und Haltung des Ganzen aus der Wolke des Zweifels Platos wirkliche Ueberzeugung hell durchblicken. Die schroffe Entgegensetzung dieses und des zukünftigen Lebens, die Forderung einer einheitlichen, einartigen Seele als unerlässlicher Vorbedingung der Unsterblichkeit bekunden deutlich, dass nach Platos Ansicht — die sich seit der Abfassung des Phädon also bedeutend geändert hat — die Seele im Diesseits zwar πολυειδής ist, jenseits aber dereinst, nach Abstreifung aller unwürdigen und daher sterblichen Zusätze, μονοειδής sein wird.

Was er hier nur durchschimmern und errathen lässt, das hat er dann im Timäos (bes. S. 41 C. 69 C. 72 D.) mit unzweideutigen Worten ausgesprochen. Es hat kein sachliches Interesse mehr, des weiteren zu verfolgen, wie Schulbach (S. 50) auch aus diesem Dialog hat die Unsterblichkeit der ganzen dreifaltigen Seele herausklügeln wollen. Geben wir auch zu, dass bei den vielfach verschlungenen Mythen die Grenze zwischen der Hülle und dem Kern oft nicht leicht zu bestimmen ist, so kann doch jedem denkenden Menschen, und besonders dem denkendsten der Denker zugemuthet werden, dass er seine wahre Meinung nicht in eine Form kleiden wird, die das Gegentheil des Gewollten aussagt. Ist es nicht unverantwortlich, die platonischen Bezeichnungen ἀθάνατος und θνητός vor den Augen der Leser zu schlichten ethischen Prädicaten, wie „edel" und „unedel", zu verflüchtigen und nachher die daraus entstehende Gedankenverwirrung überdies dem Schriftsteller aufzubürden? Uns will der Entwicklungsgang der platonischen Gedanken vollkommen natürlich und folgerichtig erscheinen. Je deutlicher sich ihm die Seele als ein zusammengesetztes, ja sogar disharmonisch zusammengefügtes Wesen darstellte, und je mehr die ethischen Qualitäten der einzelnen Theile sich bis zu den Extremen κάλλιστον und μοχθηρότατον von einander entfernten: desto nothwendiger war die Consequenz, dass von so gearteten Wesen nur das eine edlere der Erhaltung fähig und würdig sei.

Allmählich und Schritt für Schritt hat sich die Umbildung der Psychologie Platos in der zwischen der Abfassung des Phädon und des Timäos verflossenen Zeit vollzogen. Folgende Uebersicht mag die Hauptpuncte des Entwicklungsprocesses zusammenstellen. Im Phädon erschliesst Plato die Präexistenz der Seele aus der Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung an früher Angeschautes. Neben andern Argumenten folgert er aus der Einheit der Seele ihre Unsterblichkeit. In allen drei Phasen

des Daseins ist die Seele ihrer Natur nach μονοειδής. Der Dialog Phädros malt den Zustand der Präexistenz in mythischer Form aus. Die Seele besteht schon im vorweltlichen Zustande aus drei εἴδη und behält dieselben während des irdischen Lebens. Die Unsterblichkeitslehre ist nicht eigentlich Gegenstand des Dialogs. Sie wird S. 245 kurz berührt, aber noch nicht in Verbindung mit der Theorie der Seelentheile gesetzt. In der Republik werden die Theile, aus denen die Seele während des Erdenlebens besteht, ohne Zusammenhang mit der Präexistenzlehre betrachtet. Hinsichtlich des Fortlebens nach dem Tode äussert sich Plato noch zweifelnd, ob die drei Theile, ob nur der eine an demselben Theil haben, neigt sich jedoch zu der letzteren Entscheidung. Der Timäos endlich lehrt: die Seele, ursprünglich ein einfaches Wesen, nimmt bei dem Eintritt in die Körperlichkeit zwei unedlere Seelentheile an, behält dieselben während des Lebens und verliert sie im Tode, so dass nur das λογιστικόν der Unsterblichkeit theilhaftig wird.

Plato hat aber auch das Leben in der Zeitlichkeit nicht ohne jeden Ersatz für die mangelnde Seeleneinheit gelassen. Mitten in der dreigetheilten, dreigliedrigen Seele giebt es einen Höhepunct, ein Centralorgan, welches als das Bestimmende, Wesenhafte in dem gesammten Organismus anzusehen ist. Von Plato mit besonderer Liebe ausgemalt und mit allen Attributen der Alleinherrschaft ausgestattet, ragt vor den übrigen Seelentheilen das λογιστικόν. Ihm allein gehört das begriffliche, beziehende Denken an. Das Gleichniss im neunten Buche der Republik hat eine tiefe symbolische Bedeutung für diese bevorzugte Stellung. Dort war die ganze Seele mit einem Menschen verglichen; innerhalb des Ganzen aber das λογιστικόν gleichfalls als ein Mensch dargestellt. Das λογιστικόν ist also das charakteristische, es ist κατ' ἐξοχήν das Seelische in der Seele. In dieser seiner Geltung und Eigenschaft kommt es durchaus überein mit derjenigen Gruppe von Seelenfunctionen, die man in der modernen Psychologie wohl einmal unter dem Namen des „unsterblichen Geistes" hypostasiren und von der „animalischen Seele" hat abtrennen wollen.

Man wird uns beistimmen, wenn wir auf Grund obiger Darlegung den absoluten Werth der platonischen Lehre von den Theilen der Seele nicht allzuhoch anschlagen. Wir fanden, dass eine einseitige, moralische Betrachtung dem ganzen System zu Grunde liegt, dass unserm berechtigten Verlangen nach einer

allseitigen Beleuchtung des seelischen Lebens nur in secundärer Weise Genüge geschieht. Dazu kam die unabweisliche, verhängnissvolle Frage nach der Seeleneinheit, die von Plato kaum in ihrer ganzen Gewichtigkeit erkannt, sicher nicht in zufriedenstellender Weise gelöst war. Ein objectiv gültiger, bleibend werthvoller Inhalt konnte bei solchen Hindernissen nicht zu Stande kommen. Und doch ist der Erfolg und die Tragweite der Untersuchungen Platos nicht auf seine Ethik und Politik, überhaupt nicht auf den Umkreis seines Lehrgebäudes beschränkt geblieben. Hat er uns nicht die wirklichen, elementaren Kräfte der Seele kennen gelehrt, so hat er doch zuerst fruchtbare Anregung gegeben, die mannigfaltigen Erscheinungen des Seelenlebens unter diesem Gesichtspuncte zu betrachten, und hat also immerhin den Weg gezeigt und eröffnet, auf welchem man zur Feststellung der Urvermögen gelangen kann. So lange die Seelenvermögen den Psychologen Gegenstand des Forschens und Fragens sein werden, wird man sich der Vorgänger und ihrer historischen Verdienste zu erinnern haben; und soweit auch Anfang und Ende auseinanderliegen mögen, immer wird Platos Haupt der Nimbus der Erstlingsschaft umschweben.

II.

Phädon und Phädros.

Wir können es uns nicht versagen, die Betrachtung der in unserm vorigen Abschnitte behandelten platonischen Lehre noch nach einer andern Richtung hin fortzusetzen. Dazu veranlasst uns die zuversichtliche Hoffnung, dass die litterarische Geschichte der Werke Platos, die vielbehandelte und doch von einer endgültigen Lösung noch ziemlich entfernte „platonisch Frage" aus einer historischen Darstellung obiger Lehre einen vielleicht überraschenden realen Gewinn erzielen wird. Zwar hat man ja bei dem fast vollständigen Mangel äusserer chronologischer Anhaltspuncte schon längst den Versuch gemacht, dem Entwicklungsgange der platonischen Philosophie im Geiste ihres Urhebers nachzuspüren. Aber soweit ich es zu überblicken vermag, war es meist das Ganze seiner Philosophie, welches man kühn genug sich getraute genetisch zu analysiren. Sicher ist, dass man des objectiv Greifbaren wenig fand und desto mehr eigene Reconstructionsgedanken hineintrug, aus denen sich günstigsten Falls ein System von Möglichkeiten ableiten, leider aber — die Disharmonie der Gelehrten giebt Zeugniss davon — nie beweisen liess, dass Plato auf eben diesem und keinem anderen Wege vorangeschritten sein müsse. Die Einzeldarstellungen platonischer Dogmen pflegen aus den verschiedenen Dialogen ihr Material zusammenzutragen, aber es waltet das Bestreben vor, den Lehrbegriff als einen einheitlich zusammenhangenden hinzustellen, und die Kritik beschränkt sich darauf, zu erwägen, ob dieser oder jener Zusatz wirkliches Dogma oder mythisches Beiwerk sei. Was wir an Stelle dessen, als unserer Frage erspriesslich, zu setzen wünschten, wären Specialbearbeitungen einzelner Dogmen, die den platonischen Lehrbegriff mit strenger Isolirung des jeweiligen Standpunctes und vorläufig ohne Concordanzversuche aus den einzelnen Dialogen auszufinden hätten. Die Psychologie bietet, in einigen ihrer Verzweigungen, den willkom-

mensten Stoff zu solcher Behandlung. Monographische Arbeiten, die nach diesem Princip der inhaltlichen und zeitlichen Sonderung ihr Material behandeln, würden Hand in Hand gehen müssen mit Analysen der einzelnen Dialoge, welche sich Anlage, Eintheilung und Gesammtresultat derselben zum Gegenstand scharfer Untersuchung und bündiger Darstellung machen: das Muster für die letztere Gattung hat Bonitz in seinen „Platonischen Studien" geliefert. Erst dann, wenn durch diese Vorarbeiten gleichsam der Längen- und Querdurchschnitt gegeben ist, darf man hoffen, in den Plan des ganzen Lehrgebäudes einen Einblick zu gewinnen.

In der obigen Untersuchung war es allein um der Sache selbst willen unser Bestreben, jene strengsondernde Betrachtungsweise festzuhalten; wir haben aber die Aussicht, dass noch ein Nebenlohn uns mühelos gleichsam in den Schooss fallen wird. Offenbar liegt uns Platos Anschauung von der menschlichen Seele in zwei verschiedenen Phasen vor. Nach der landläufigen Ansicht ist die Seele ein untheilbares, einfaches, einheitliches Wesen; und unzweifelhaft folgt Plato in mehreren seiner Schriften dieser Vulgata. Ebenso unzweifelhaft stellt er aber in drei der allerbedeutendsten die Seele als ein dreigetheiltes Wesen dar. Können diese beiden Anschauungsweisen bei demselben Schriftsteller gleichzeitig und neben einander bestanden haben? Man möchte vielleicht die Frage bejahen wollen und sagen, das Ganze als die Summe seiner Theile stelle sich ja häufig in einer einheitlichen Form dar; das Wasser z. B., obwohl aus zwei Stoffen zusammengesetzt, erscheine dem Auge dennoch nicht als Zweiheit, sondern als Eins. Man wolle uns recht verstehen. Es ist nicht diese formale Einheit, von der wir reden. Diese scheint allerdings auch Plato in der Republik und im Timäos stillschweigend postulirt zu haben, indem er selbst hier — obgleich mit vielen Inconvenienzen — das äusserlich zusammenhangende Bild der Seele zu halten sucht. Uns handelt es sich gegenwärtig um die elementare Einfachheit des Seelenwesens, um seine materiale Einheit. In diesem Sinne dürfen wir wohl jener Frage ein unbedenkliches „Nein" entgegensetzen. Weist die Platonische Darstellung wirklich zwei so grundverschiedene Anschauungen über denselben Gegenstand (*κατὰ ταὐτὸ πρὸς ταὐτό* gefasst) auf: so können dieselben nicht als neben einander bestehende, sondern nur als aufeinanderfolgende Phasen gedacht werden. Ehe wir aber dahin gelangen, zu entscheiden, welche von beiden

die frühere, welche die später entwickelte ist, wird man mit Fug einen strengen Nachweis von dem Vorhandensein jenes grundsätzlichen Widerspruchs von uns heischen. Wir gaben darüber schon oben Andeutungen, indem wir einige Stellen aus den beiden Namensverwandten, Phädon und Phädros, verglichen.

Im Phädon S. 77—80 leitet Sokrates ein neues Argument für die Unsterblichkeit der Seele scherzend ein durch den Hinweis auf die kindische Besorgniss, die Seele möchte etwa, als ein luftartiges Ding, bei ihrem Ausgang aus dem Leibe, zumal in stürmischem Wetter, vom Winde erfasst und verweht werden. Er fährt fort: Zerstreut werden kann nur das Zusammengesetzte (*τὸ ξυντεθέν τε καὶ ξύνθετον ὂν φύσει*); es kann in die Theile, aus denen es entstand, wieder zerlegt werden. Woraus erkennen wir aber, was zusammengesetzt, was einfach ist (*ἀξύνθετον*)? Einfach wird sein, was immer in gleicher Lage und Verhältniss ist (*ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει*) [1]), zumeist die Urbegriffe der Dinge (*ἡ οὐσία, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν*). Die Idee (der Name *ἰδέα* erst 102 B, 104 B) ist das *μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό;* die Idee ist das Unsichtbare, gegenüber der sichtbaren, wechselvollen Körperwelt. Wie verhalten sich nun Seele und Leib zu dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren? Die Antwort ist: Freilich bedarf die Seele des Körpers zur Wahrnehmung der Dinge, ja sie wird vom Körper beeinflusst, so dass sie oft irrt und schwankt und taumelt und sich von dem Ewigeinsseienden abwendet; das alles aber nur, weil sie nicht an und für sich ist. In Wahrheit aber ist die Seele durchaus ein Ebenbild (*ὁμοιότατον*) des Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen und Einfachen (*μονοειδές*) und Unauflöslichen und Ewigeinsseienden, der Körper aber des Menschlichen und Sterblichen und Unvernünftigen und Vielartigen und Theilbaren und nimmer sich Gleichbleibenden. Man sieht leicht: Plato kennt im Phädon nur einen Dualismus zwischen Körper und Seele, noch nicht einen Dualismus innerhalb der Seele selbst. Was im irdischen Leben der Seele von Mängeln anhaftet, leitet er aus ihrer Unfreiheit und Gebundenheit im Körper, noch nicht aus minder guten Bestandtheilen der Seele selbst, her [2]). An

---

1) Vgl. Rep. IV, 436 B, wo derselbe Gedanke in ähnlicher Form auf die Seele angewendet wird, dort aber gerade um ihre Dreitheilung zu erweisen.

2) Man beachte 79 C: *ἡ ψυχὴ ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ*

und für sich, d. i. ihrer Natur nach ist ihm die Seele ein *μονοειδές*, und die Beschränkung, als sei sie dies etwa erst im zukünftigen Leben, welche ihm vielleicht die Retter seiner Gedankeneinheit aus Rep. 612 A unterlegen werden, liegt dem Verfasser des Phädon noch völlig fern; da er ja gerade aus dem gegenwärtigen *μονοειδές* heraus erst die künftige Unsterblichkeit beweisen will. Im Phädros aber erscheint sie ihm als aus drei verschiedenen *εἴδη* bestehend; und zwar hat sie diese Vielartigkeit bereits im Zustande der Präexistenz, also doch auch ihrer Natur nach, nicht blos als eine leidige Zugabe für die irdische Laufbahn. Ueberhaupt ist dann im Phädros jener die Weltanschauung des Idealisten kennzeichnende Dualismus in die Seele selbst verlegt; sie zerfällt ihm deutlich in ein *λογιστικόν* und ein doppelgliedriges *ἄλογον*. Hier wird es nichts helfen, durch Verrenkungen und Umdeutungen des geraden Wortsinns den Schriftsteller wider seinen Willen mit sich selbst in Einklang zu setzen.

An Versuchen dazu hat es nicht gefehlt. So schreibt Steinhart IV, S. 440: „Noch im Phädros war von einer Verschiedenheit und einem in sich selbst getheilten und mannigfachen Wesen der Seele die Rede, wie es auch im Staate wieder geltend gemacht wird; doch löst sich dieser anscheinende Widerspruch dadurch, dass hier das Grundwesen der Seele, dort ihr Heraustreten in die Erscheinung vermittels des Körpers, durch den sie wirkt, hervorgehoben wird. Dass aber jenes einfache Grundwesen durch diese Verbindung mit dem Körper wohl ein mannigfaltiges und gewissermassen getheiltes, nicht aber selbst ein zusammengesetztes und auflösbares Wesen wird, lehrt auch unser Dialog, indem er die der Sinnlichkeit hingegebene Seele ausdrücklich als durch das Schwere, Erdartige, Sichtbare des Körpers getheilt annimmt, ohne deshalb die Unzerstörbarkeit ihrer Natur in Frage zu stellen.“ Diesen Vermittlungsvorschlägen stellen wir folgende Thesen gegenüber. Erstens: Dem Phädros zufolge nimmt die Seele nicht erst bei ihrem Heraustreten in die Erscheinung jene zusammengesetzte Gestalt an, sondern hat die *τρία εἴδη* bereits im Zustande der Präexistenz: dieselben gehören mithin zu ihrem Grundwesen. Zweitens: Wie kann ein einfaches Geisteswesen A durch Hinzufügung einer körperlichen Materie B selbst zu einem zusammengesetzten und gewisser-

---

οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα. D: *ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται* (und zwar noch in diesem Leben) *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει.*

massen getheilten Wesen werden? Das kann, so weit ich sehe, höchstens von der Summe A + B ausgesagt werden. Drittens: Was ist ein „gewissermassen getheiltes", aber dennoch nicht zusammengesetztes und nicht auflösbares Wesen? Wohl nur ein logischer Widerspruch. Endlich: Wo lehrt Plato, die der Sinnlichkeit hingegebene Seele werde durch das Schwere, Erdartige, Sichtbare des Körpers getheilt? Unter den platonischen Ausdrücken ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος, πλανᾶται, ταράττεται, ἰλιγγιᾷ ist keiner, der diese Auslegung rechtfertigte.

In anderer Weise sucht Susemihl, Prodromus S. 85, den Widerspruch zu umgehen, indem er sagt, es verstehe sich von selbst, dass der vierte Unsterblichkeitsbeweis im Phädon, eben weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, auf das λογιστικόν, den Geist, zu beschränken sei. Sein „selbstverständlich" machen wir uns in unserm Sinne zu Nutze, weil es die Evidenz des Widerspruchs zwischen der ψυχὴ μονοειδής des Phädon und den τρία εἴδη des Phädros bezeugt; nur ist von jener Beschränkung, durch welche Susemihl den Streit beilegen will, bei Plato nicht die geringste Andeutung zu finden; und doch hätte er dieselbe, wenn sie in seiner Absicht lag, mit klaren Worten aussprechen müssen, um nicht seinen Beweis aufs Höchste zu gefährden. Wir können also nicht anders annehmen, als dass Plato im Phädon unter ψυχή dasselbe verstanden wissen will, was das unbefangene Urtheil jedes Lesers darunter versteht, nämlich die ganze, ungetheilte Seele. So müssen wir denn, da der Widerspruch am Tage liegt, den Verlauf der platonischen Lehrentwicklung — in Ansehung der Seelenlehre — in zwei successive Phasen theilen, die sich zeitlich ausschliessen; denn schwerlich wird jemand (mit Schulbach S. 11) im Ernst glauben, dass Plato gar zweimal seine Ansicht gewechselt habe. Nun findet sich aber, dass er die Dreitheilung der Seele in einigen Dialogen annimmt, deren Abfassung unbestritten in ein höheres Lebensalter fällt, in der Politeia und dem Timäos; Anklänge und Nachklänge giebt es auch noch in den Gesetzen, die unter den vollendeten Werken anerkannt das späteste sind. Somit gehört die Dreitheilung in die zweite, in die spätere Epoche, und es liegen in derselben — soweit das sichere Resultat — Phädros, Republik, Timäos, Gesetze. Die Reihenfolge dieser vier unter einander ist unantastbar diejenige, in der wir sie geben. Es ist das auch wohl von Niemand bestritten worden; und wir unsrerseits geben natürlich zu, dass innerhalb dieser Reihe der Zeitfolge nach auch andere,

für die Psychologie unmassgebliche Dialoge liegen mögen. Für den Phädon dagegen leugnen wir ausdrücklich diese Möglichkeit, und halten uns schon nach dem Obigen für berechtigt, alle die Hypothesen für hinfällig zu erklären, welche den Phädon später als irgend einen der genannten vier Dialoge ansetzen. Eine Schrift, die als Hauptbeweisgrund der Unsterblichkeit die Einfachheit der Seele voraussetzt, muss abgeschlossen gewesen sein, ehe ihrem Verfasser auch nur der leiseste Zweifel an der Richtigkeit dieses Grundsatzes aufstieg. Wenn Plato in einer früheren Schrift, auch nur in mythischer Form, von drei *εἴδη* der Seele gesprochen hatte, so musste er, um später das Gegentheil, das *μονοειδές* der Seele, als eine Stütze seiner Unsterblichkeitslehre hinstellen zu können, entweder seine frühere Ansicht ausdrücklich zurücknehmen, oder durch limitirende Zugeständnisse sich mit derselben auseinandersetzen. Eine solche Rückbeziehung findet aber im Phädon nicht Statt; derselbe ist also von den hier besprochenen der relativ am frühesten verfasste, er ist auch früher als der Phädros geschrieben. Und diese Schriftenfolge — Phädon, Phädros, Republik — voraussetzend, können wir nun auch die Stelle nachweisen, wo Plato, nachdem er inzwischen die Ansicht von der Dreitheilung der Seele immer mehr befestigt hat, sich, so gut es gehen will, mit der im Phädon früher behaupteten Einfachheit derselben auseinandersetzt. Es ist dies die schon oben S. 49 besprochene Stelle in der Rep. S. 609 ff. Im Phädros und in den ersten Büchern vom Staate hatte er die Unsterblichkeitsfrage höchstens im Vorbeistreifen berührt. Erst das zehnte Buch führt ihn zu einer genaueren Besprechung derselben zurück, und alsbald tritt der Conflict zwischen dem früheren und dem nunmehrigen Dogma grell zu Tage. Es wird ihm — wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen — gleichsam bange, wie sich von einem aus mehreren Theilen zusammengesetzten und nicht einmal sehr harmonisch zusammengesetzten Wesen noch ferner behaupten lasse, dass es ewig und unsterblich sei [1]). Doch er fährt selbst gleich fort: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος* (S. 610) *καὶ οἱ ἄλλοι λόγοι ἀναγκάσειαν ἄν*. Mit den *οἱ ἄλλοι λόγοι* denkt Plato an die übrigen Unsterblichkeitsbeweise im Phädon, die auch dann be-

1) *οὐ ῥᾴδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή.* Man beachte das *νῦν*, welches den Gegensatz gegen früher (Phädon) bewusst ausspricht.

stehen bleiben, wenn der auf die Einfachheit der Seele gestützte gefallen ist. Damit ist jenes damalige Argument zurückgenommen, so förmlich, als man es bei einem Autor erwarten darf, der ganz in der objectiven Weise des dramatischen Dichters seine Person stets völlig in den Hintergrund treten lässt.

Mit unserem obigen Nachweis, dass der Phädon früher als der Phädros geschrieben sein muss, treten wir in völligen Widerspruch zu den bisher gangbaren Ansetzungen dieses Dialogs. Die Stimme von Socher, die ehemals eine ähnliche Ansicht vertrat, aber dieselbe in ganz einseitiger Weise begründet hatte, ist heute verhallt gegenüber den beredten Beweisführungen der Gegner. Nach Schleiermachers Ansicht gehört der Phädros als Anfangswerk zu dem ersten, elementaren Theile der platonischen Schriften, Phädon zum zweiten, dialektischen. Hermann rechnet beide zwar in dieselbe Periode, die Zeit der Reife, die mit den achtziger Jahren des Jahrhunderts anhebt, an ersterer Stelle jedoch setzt auch er den Phädros an. In ähnlichem Sinne hält auch Steinhart und, unabhängig von den anderen, Franz Susemihl die Priorität dieses Dialogs fest. Zeller (S. 346) nimmt an, dass nach Vollendung der zusammengehörigen Reihe Phädros, Gorgias, Meno, Theätet in Platos schriftstellerischer Thätigkeit eine Pause eingetreten sei, nach deren Ablauf erst die nächsten Gespräche, Gastmahl und Phädon, mit verändertem Ton und Charakter gefolgt seien [1]). Ueberweg in seinen Untersuchungen über Aechtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften behauptet sogar — ähnlich wie vor ihm schon Weisse, und aus ganz anderen Gründen Munk gethan hatte —, dass der Phädon nicht blos später als der Phädros, sondern sogar hinter dem Timäos anzusetzen sei.

Waren es nun zwingende Gründe, welche jene Gelehrten bestimmten, die spätere Abfassungszeit des Phädon anzunehmen? Bei dem Mangel an äusseren Zeugnissen über die beiden Schriften, sowie an sonstigen bestimmenden Anhaltspuncten, entlehnte die Beweisführung ihre Gründe theils dem Charakter der Schriften im Allgemeinen, theils suchte sie einen innerlichen Gedanken-

1) Wir erlauben uns aber gleich hier die Frage einzuwerfen, ob es, gerade was den Ton einer Schrift anlangt, in dem ganzen Kanon der platonischen Werke eine grössere Aehnlichkeit als die zwischen Phädros und Symposion, andrerseits eine deutlichere Verschiedenheit als zwischen Symposion und Phädon geben kann.

fortschritt vom Phädros zum Phädon nachzuweisen. Letzteres Argument glauben wir bereits erschüttert zu haben, indem wir, nicht mehr aus vagen Allgemeinheiten, sondern auf Grund fester Thatsachen erwiesen, dass dieser Gedankenfortschritt sich vielmehr in umgekehrter Richtung bewegt. Und diese positive Art der Widerlegung verspricht uns noch fernere Ergebnisse. Prüfen wir also, in wie weit auch in den übrigen Fragen, die beiden Gesprächen gemeinsam sind, ihr philosophischer Standpunct für die von uns behauptete Priorität des Phädon spricht.

Niemand wird leugnen, dass die Art, wie in letzterer Schrift die Seele gedacht wird, dem sokratischen Standpuncte sowie der gewöhnlichen Volksmeinung weit näher steht, als die Lehre des andern Dialogs. Naturgemäss muss man aber annehmen, dass auch Plato von der gewöhnlichen Anschauungsweise der *ψυχὴ μονοειδής* ausgegangen und erst später zu der künstlicheren Speculation von der Dreitheilung gelangt ist. Sokrates' Philosophie war eine vorwiegend praktische, himmelanstrebenden Speculationen abgeneigte. Wenn er mit seinen Schülern von der Seele sprach, wird er sich schwerlich damit befasst haben, ihnen so problematische Dinge, wie den Präexistenzzustand der Einzelseelen aus freier Phantasie heraus zu schildern. Sicher aber gab er ethische Vorschriften und Begriffsentwicklungen und verband mit denselben wohl auch einen Hinweis auf die Vergeltung, welche nach dem Tode eintreten werde. Denn schwerlich wird es zu bezweifeln sein, und jedenfalls schliessen die von Zeller [1]) und Andern beigebrachten Stellen aus der Kyropädie und der platonischen Apologie unsre Annahme nicht aus, dass Sokrates die Unsterblichkeit der Seele geglaubt und gelehrt hat. Vielleicht stand er hierbei zu den Anschauungen des Volksglaubens in ähnlichem Verhältniss als bei seinem Gottesbegriff. Wie nahe aber der Verfasser des Phädon mit Sokrates sich in dem Interesse für praktische Philosophie berührt, das hat Steinhart in seiner Einleitung treffend gezeigt. Im Gegensatz zu dem dialektischen Charakter des Phädros und dem ästhetischen des Symposion ist der Phädon ganz auf dem Boden der Ethik erwachsen: durch ethische Glaubensgründe werden die einzelnen Unsterblichkeitsbeweise gestützt und unter einander verknüpft, und finden ihren Abschluss und überzeugende Kraft sämmtlich erst durch die sie einleitenden oder begleitenden ethischen Betrachtungen.

1) Phil. d. Gr. 2. Aufl. S. 120.

Bekanntlich enthält auch der Phädros (245 C) einen Unsterblichkeitsbeweis. Dass derselbe schon eine anderweitige Erörterung desselben Gegenstandes, also die Lectüre des Phädon, voraussetzt, zeigt schon die kategorische Form des Einleitungssatzes: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Ferner die überraschend kurze Fassung der Prämissen. Wenn es heisst, dass die Seele das Princip der Selbstbewegung ist, und sich deshalb ewig und unsterblich bewegt, so erscheint dies bei genauerer Betrachtung nur als ein modificirter Ausdruck des früheren Beweissatzes (Phaedon S. 105), demzufolge die Seele als Trägerin der Idee des Lebens unmöglich untergehen kann. Der Unterschied, welchen Susemihl darin zu erkennen glaubt, dass in dem einen Dialog die Seele unmittelbar, im andern nur mittelbar das Princip der Bewegung genannt werde, scheint mir ein rein formaler zu sein [1]). Auch Ueberweg hat die verschiedenen Beweise mit einander verglichen und ist dabei zu einem eigenthümlichen Resultat gelangt. Er will in dem Phädon ein sehr spät verfasstes Werk erkennen, später nicht nur als der Phädros, sondern sogar als der Timäos [2]). Sein Beweisgang ist kurzgefasst folgender. Im Phädros wird der Grundsatz ausgesprochen, dass das Principielle immer daure, das Bedingte vergehe. Die Seele, als ἀρχὴ κινήσεως, ist nicht bedingt, also unsterblich. Im Timäos besteht zwar jener Grundsatz auch; denn es heisst S. 41 A δεθὲν πᾶν λυτόν. Die Seele aber wird, obwohl sie von dem Weltbildner geschaffen und somit ein bedingtes Wesen ist, durch den Willen des Schöpfers, als eines ethischen Wesens, trotz ihrer Bedingtheit der Unvergänglichkeit theilhaftig. Im Phädon ist dann, nach Ueberweg, der Satz von der Vergänglichkeit des Bedingten aufgegeben. Die Seele selbst ist ja bedingt, und zwar durch die Idee des Lebens, und ist trotz dieser Bedingtheit, vielmehr gerade wegen derselben unsterblich. Ueberweg folgert nun: der Phädon würde, falls er der gewöhnlichen Annahme zufolge zwischen Phädros und Timäos versetzt werde, den Zusammenhang der Lehre stören. Man müsste, da in ihm ein Grundsatz aufgegeben wäre, den die beiden andern Schriften gemeinsam hätten, einen zweimaligen Wechsel in Platos Ansichten voraussetzen.

---

1) Vgl. Steinhart, Einl. z. Phädros S. 49.

2) Unters. über Aechtheit u. Zeitf. S. 285. — Grundriss d. Gesch. d. Philos. I. S. 115. — Daher auch sein viel zu mildes Urtheil über Munks Hypothese.

Ueberweg hat von Platos Argumentation vorzüglich die formale Seite in's Auge gefasst und Klarheit und Consequenz gefordert auf einem Gebiete, das unser Philosoph mit Vorliebe in mythisches Halbdunkel hüllt. Es könnte nach Obigem scheinen, als läge ein flagranter Widerspruch vor, über welchen Plato seinen Lesern wohl Rechenschaft schuldig gewesen wäre. Aber jene Formeln von dem Verhältniss der Bedingtheit zur Vergänglichkeit verdanken überhaupt erst Ueberwegs scharfsinniger Analyse ihre abstracte und präcise Fassung. Wie wenig obige Consequenz den Absichten Platos entspricht, zeigt eine sehr naheliegende Analogie. Wäre es wohl erlaubt, in Platos Sinne zu folgern: da die Gottheit gut ist, also an der Idee des Guten Theil hat und sogar die Trägerin dieser Idee ist, so muss sie ein bedingtes Wesen sein? Ebenso muss man sich aber auch in unserem Falle erinnern, dass die Ideen, ehe sie zu metaphysischen Substanzen wurden, vorher rein logische Begriffe waren. Wenn Plato die Unsterblichkeit daraus erschliesst, dass die Seele die Trägerin der Idee des Lebens selbst sei: so kommt es ihm dabei nicht auf die Form des Verhältnisses zur Idee an; das Einzige, was er darüber zu sagen weiss, sind ja die wenigsagenden Sätze, dass die Idee in den Dingen gegenwärtig ist, dass die Dinge an ihr Theil haben. Der Nachdruck liegt auf der materialen Bedeutung jenes Verhältnisses; also darauf, dass es der Begriff des Lebens selbst ist, der in der Seele nicht nur zeitlich zur Erscheinung kommt, sondern wesentlich zu ihrer Natur gehört, so dass eine Seele niemals todt gedacht werden kann, sowenig als das Eis jemals warm und die Fünf je eine gerade Zahl ist. Ist also der Kern des Beweises dies eine Wort, dass die Seele selbst das Lebensprincip ist, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir diesen Kern für identisch halten mit der Substanz des im Phädros vorgetragenen Beweises. Die Verbindung zwischen beiden hat Plato selbst hergestellt, indem er 245 E ausdrücklich Selbstbewegung als die Natur der Seele bestimmt: *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς.*

Mit der Unsterblichkeitslehre hängt eng zusammen die Frage nach dem ferneren Schicksal der aus ihrem Leibe erlösten Seele. Die Lehre von der Seelenwanderung tritt im Phädon (81 B. ff.) anfänglich in durchaus anspruchsloser Gestalt auf, eigentlich nur als Grundlage einer ethischen Betrachtung. Die Seelen, welche stets nur den sinnlichen Freuden zugewandt

gewesen und darum unrein und befleckt von hinnen geschieden sind, denen wird gedroht, dass sie nach langem, ruhelosem Umherschweifen um ihre Grabstätten endlich in die Leiber unreiner Thiere kommen werden, eine jede in ein solches, dessen Charakter ihrer ehemaligen Sinnesrichtung am ähnlichsten ist. Wie wenig diese Behauptung dem Verfasser ein feststehendes, ernstgemeintes Dogma ist, zeigt sich nicht nur in der problematischen Fassung (*ὥσπερ εἰκός* 81 E), sondern vor allem auch darin, dass er am Ende des Buches (bes. 108 A. 113 D) das vorher Gesagte ignorirt und eine andere, an den hellenischen Volksglauben angelehnte Vergeltungstheorie aufstellt, die mit der vorigen nicht vereinbar ist. Hier ist nämlich nicht davon die Rede, dass die Seelen, die mit ihrer sinnlichen Begierde noch am Körperlichen haften, wieder in neue Leiber gezogen werden sollen; sie umschweben ihren Leichnam noch lange und wollen nicht von ihm lassen; dann aber werden sie von Dämonen, eine jede von dem ihr beigeordneten, ergriffen, vor Gericht geschleppt und kommen an ihren Ort, in einen von den grossen und schrecklichen Strömen der Unterwelt. — Ebenso bleiben in dieser Darstellung die Zeitläufte, innerhalb deren die Strafen oder Läuterungen vor sich gehen, unbestimmt (*τινὲς χρόνοι, τινὲς εἱμαρμένοι χρόνοι* 108 C. 113 A).

Anders im Phädros. Hier wird das ganze Leben der Seele in seinen drei Phasen — vor, während und nach dem irdischen Aufenthalt — als eine grosse Wanderung gedacht. Insbesondere ist die Stellung, welche die Seele während des zeitlichen Lebens einnimmt, schon bedingt durch ihr Verhalten vor der Geburt. Nach dem Tode kommen dann Diejenigen, welche dem lauteren philosophischen Triebe gehuldigt haben, an einen himmlischen Ort, die andern aber werden in der Unterwelt gestraft. Nach Verlauf von tausend Jahren müssen beide Theile von Neuem eine Wahl und Entscheidung über ihre fernere Lebensweise treffen; und die, welche dreimal hinter einander ein reines Denkerleben geführt haben, werden wieder beflügelt, wie einst vor dem Abfall, der sie ins irdische Leben gebracht hatte, und können sich mit dem Chore der Götter wiederum ins überhimmlische Ideenreich erheben; die andern aber kommen bei der zweiten Wahl in Thierleiber oder auch wieder in menschliche Gestalten. Man sieht, hierin ist System; was im Phädon noch unvermittelt neben einander stand, die volksthümliche Anschauung vom Todtengericht und die philosophische von der *μετεμψύχωσις*, ist hier combinirt; desgleichen sind an Stelle der dort unbe-

stimmt gebliebenen Zeiträume nunmehr genau abgegrenzte chiliastische Perioden getreten. — Wir fügen, um nicht einer ausführlichen Besprechung vorzugreifen, nur kurz hinzu, dass an den Phädros sich die Ausführungen im Timäos übereinstimmend anschliessen; ausgenommen die Puncte, welche sich in Folge der veränderten Präexistenzlehre anders gestalten mussten. Wollte man sich also den Phädon zwischen Phädros und Timäos abgefasst denken, und nicht vielmehr unserem Vorschlage gemäss vor dem Phädros, so wäre der gradlinige Fortschritt der platonischen Gedankenentwicklung in der Mitte unterbrochen.

Eine specielle Vergleichung der beiden Dialoge gestattet weiterhin die Ideenlehre. Die Summe dessen, was von dieser Theorie im Phädon zu lesen ist, können wir leicht in Folgendem zusammenfassen. Kebes nimmt 72 E das Wort nnd erinnert an einen Satz des Sokrates, den dieser oft im Munde führe: unser Wissen sei nur eine Wiedererinnerung an frühere Anschauungen, die wir in einem Leben vor diesem Leben gehabt hätten. Die Theorie *ὅτι τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* war bereits im Menon in ihren Grundzügen entwickelt; darauf weist auch die Bemerkung *ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν* hin. Sie hatte aber dort noch keine feste Gestalt angenommen (86 B); vor allem war noch nicht wissenschaftlich erwiesen, was eigentlich der Mensch an Erinnerungen aus dem früheren Leben mitbringe: es hiess nur im Allgemeinen, dass Vorstellungen in seiner Seele schlummerten, welche durch Fragen geweckt und zu bewusstem Wissen gebracht würden. Hier im Phaedon erfahren wir nun, dass es die Allgemeinbegriffe, die Wesenheiten der Dinge und Eigenschaften sind, deren Verständniss wir mit auf die Welt bringen, weil unsre Seele mit ihnen ähnlichen Wesens ist und vor der menschlichen Geburt mit ihnen gelebt hat. Diese Begriffe werden S. 74—77 auf dem elementaren Wege einer sehr umständlichen und ausführlichen Induction gewonnen; sie heissen im Unterschied von der sichtbaren Erscheinungswelt, die den Sinnen fassbar ist, *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ ἴσον*, *αὐτὴ ἡ οὐσία*, nicht *ἰδέαι*, nicht einmal *εἴδη*. Der Name Ideen erscheint erst gegen das Ende des Dialogs. Daselbst will der vierte Unsterblichkeitsbeweis zeigen, dass die Seele die substanzielle Trägerin der Idee des Lebens ist und als solche den Begriff ihres Gegentheils, des Todes, niemals in sich aufnehmen kann. Auch jetzt wird jener Name noch vermittelt durch die dem gewöhnlichen Denken geläufigere Benennung *εἴδη*. Steinhart bemerkt IV, 446:

„Es werden auch hier noch unter diesem Worte nicht blos jene ewigen, göttlichen, schöpferischen Mächte alles Daseins verstanden, die Plato im reinsten Sinne Ideen nennt und namentlich in den Büchern vom Staate als Ausflüsse der Idee des Guten, als der höchsten unter allen, bezeichnet, sondern auch die allgemeinen Eigenschaften und Gattungsbegriffe der verschiedensten Kategorien." Viel richtiger wäre es aber, zu sagen, dass die letztere Betrachtungsweise im Phädon die bei weitem überwiegende und fast ausschliessliche ist, zu der ersteren dagegen sich nur die Keime vorfinden. So z. B. 80 A, wo das Uebersinnliche im Gegensatz zur Erscheinungwelt die Beiwörter *θεῖον καὶ ἀθάνατον* erhält. Ausser dem Erwähnten erfahren wir von dem Wesen der Ideen thatsächlich nichts. Von einem beabsichtigten Hinweis auf die Idee des Guten als den absoluten Zweck der Gottheit vermag eine unbefangene Deutung in den von Susemihl (Prodr. S. 17) angeführten Stellen 97 B. 98 B nichts zu finden. Ueber die Frage, wie sich die Einzeldinge zu den Gattungsbegriffen verhalten, giebt es noch keinen andern Aufschluss, als dass sie an ihnen Theil haben. Was die Art dieser Theilnahme betrifft, so wird an einer andern Stelle (100 D) noch zweifelhaft gelassen, ob es *παρουσία* ob *κοινωνία* ist. Kurz, man erkennt, dass die ganze Ideenlehre dem Verfasser des Phädon ein jüngst erst zu Stande gekommenes Lehrgebäude ist, dass er sie, ohne irgend eine Bekanntschaft vorauszusetzen, seinen Lesern zum ersten Male vorträgt, und in der Art, wie er sie begründet, sich noch nicht zu weit von dem Standpunct des Sokrates entfernt. Denn der Inhalt der theoretischen Philosophie des Sokrates war nach Arist. Metaph. XIII, 4 das *ὁρίζεσθαι καθόλου*, die Form derselben *λόγοι ἐπακτικοί;* und denselben Inhalt in der gleichen Form bietet die Ideenlehre in der besprochenen Schrift dar.

Völlig verschieden von der genetischen Art, in welcher der Phädon den Begriff der Idee auch dem Neuling und Proselyten der Philosophie entwickelt, tritt jene Doctrin im Phädros als eine fertige, seiende auf. Dort wurde der an sich seiende Allgemeinbegriff erst als das Resultat einer ausführlichen Untersuchung gewonnen; hier wird er als bekannt vorausgesetzt. Denn gleich an der ersten Stelle, im 37. Capitel, lesen wir: „An jenem (vorher erwähnten) überhimmlischen Orte, welchen von den Dichtern hienieden noch Niemand besungen hat und in würdiger Weise Niemand besingen wird, schaut die Seele

bei ihrem Kreislauf die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit und die Erkenntniss, nicht die einem Werden unterworfene, sondern die in dem wirklich seienden Sein befindliche Erkenntniss und ebenso die andern wirklich seienden Wesenheiten." Das sind offenbar, obwohl auch hier der technische Name nicht vorkommt, die Ideen. Aber ist es auch glaublich, dass die athenischen Leser, die den Phädros nicht mit Einleitung und Commentar studirten, unvorbereitet verstanden hätten, was jene *αὐτὴ ἡ δικαιοσύνη*, das *ὃ ἔστιν ὂν ὄντως* und die andern Dinge an sich bedeuteten? Wie unbeholfen die damalige Generation im abstracten Denken war, zeigt ja Plato durch die Schilderung der Personen, die er seinem Sokrates als Mitunterredner beiordnet. Sollte er also selbst ihnen Räthsel aufgeben, und obendrein in einer Schrift, die nach Schleiermacher das Erstlingswerk sein soll, nach Socher und Hermann aber das Antrittsprogramm ist, mit dem er seine Lehrthätigkeit eröffnete? Unmöglich kann man sich zur Erklärung eines so seltsamen Verfahrens auf die Eigenthümlichkeit der mythischen Darstellung Platos berufen. Denn wie auch Susemihl S. 85 bemerkt, bedient sich Plato derselben offenbar nicht wegen eines Mangels an Geübtheit und Klarheit in seinen begrifflichen Constructionen, sondern weil die Gegenstände, von denen er handelt, speciell hier der vorweltliche Zustand der Seele, sich überhaupt dem begrifflichen Wissen entziehen. Das Letztere gilt aber nach Platos Auffassung wohl von einzelnen Problemen der Ideenlehre, z. B. ihrem Aufenthaltsort, ihrem Verhältniss zur Erscheinungswelt, aber nimmermehr von dem Grundbegriff der Idee selbst; dieser tritt im Phädros zwar innerhalb des mythischen Rahmens auf, ist aber an und für sich keineswegs mythisch verkleidet und ausgeschmückt; er ist eben der fertige philosophische Begriff. — Die Folgerung, die sich aus der genetischen Darstellungsweise des einen Dialogs verglichen mit der ontologischen des andern ergiebt, haben wir nicht nöthig, noch besonders zu formuliren; sie entspricht aufs Genaueste unsrer obigen chronologischen Annahme.

Auch die dialektische Vorstufe der Ideenlehre, die Theorie des Wissens als einer *ἀνάμνησις*, tritt im Phädros in einer so knappen, abgeschlossenen, übrigens nichts weniger als mythischen Form auf, dass man nicht begreifen würde, wie Plato so hohe Ansprüche an das Verständniss seiner Leser machen könnte: wäre nicht eben die weitläufige inductive Erörterung über diesen Gegenstand im Phädon S. 72 E ff. vorausgegangen. An der dunkeln, auch

kritisch zweifelhaften Stelle Phaedr. 249 B heisst es einfach: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν (πολλοίων?) αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.* Auch der Menon allein würde nicht ausreichen, um das Verständniss dieser isolirten Bemerkung bei einem Laien vorzubereiten, da in ihm von den Allgemeinbegriffen, welche die *ἀνάμνησις* dem menschlichen Denken an die Hand geben soll, noch nicht gesprochen ist.

Steinhart hat IV S. 452 noch Platos kosmologische Ansichten, wie sie sich in den beiden Dialogen aussprechen, mit einander verglichen. Er betrachtet es als einen Fortschritt vom Phädros zum Phädon, dass Plato in letzterer Schrift ein klares und bestimmteres Bild von der Erde und dem Weltganzen gebe, während in der früheren ein seltsames Gemisch aus Bruchstücken des kosmischen Systems bei Philolaos und aus der gewöhnlichen Vorstellung über Himmel und Erde in nebelhaften Umrissen vorgeführt werde. Allerdings wird im Phädon, wenn auch mit allem Vorbehalt, ein bestimmtes Weltsystem aufgestellt: die Erde schwebt, *ponderibus librata suis*, im Mittelpunct des All. Es ist dies der einzige Punct der Darstellung, auf den es uns hier ankommt; weiter ausgeführt wird das Bild erst im Timäos. Gewiss wäre es nun höchst auffallend, wenn wir neben diesem wohlverständlichen, auch der volksthümlichen Meinung verwandten geocentrischen System in einer anderen Schrift die gerade entgegengesetzte Anschauung von einem Centralfeuer, um das sich die Erde sammt den übrigen Weltkörpern drehe, vorgetragen fänden. Wir müssten ja, da es nach dem Bisherigen bereits feststehen muss, dass der Phädros seiner Abfassungszeit nach zwischen Phädon und Timäos liegt, einen zweimaligen Wechsel in Platos Lehrmeinungen annehmen. Aber der einzige Stützpunct für die Ansicht, welche im Phädros die pyrocentrische Weltanschauung des Philolaos wiederzuerkennen glaubt, ist die in mythischer Geheimschrift abgefasste Stelle 246 C. Dort heisst es, die Götter zögen unter Anführung des Zeus, in elf Züge getheilt, zum Schmause, d. i. zu der geistigen Speisung, die ihnen das Anschauen der Ideen bereitet. Hestia sei die einzige aus der heiligen Zwölfzahl, die im Hause der Götter zurückbleibe. Da nun Philolaos sein Centralfeuer mit demselben Namen Hestia benennt, so hat man hier eine Anlehnung Platos an den pytha-

goreischen Schriftsteller zu finden gemeint. In der That wird man in den so bestimmten Worten *μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη* etwas mehr als blos einen individualisirenden Zug der poetischen Schilderung sehen müssen. Das Charakteristische in der Benennung „Hestia" ist aber nur der Begriff der Mitte, entsprechend der symbolischen Bedeutung dieser Göttin im Volksglauben (Vgl. Hom. Hymn. Aphrodite IV, 30). Jene Worte bedeuten also, wenn *θεῶν οἶκος* das Weltall ist, allerdings den bleibenden, ruhenden Mittelpunct desselben, um welchen die andern Himmelskörper kreisen; lassen uns aber völlige Freiheit, aus den sonstigen platonischen Anschauungen und besonders aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle zu entnehmen, welcher Körper als im Centrum befindlich zu denken ist. Nun ist nach Platos sonst bekannter Auffassung die Erde die ruhende Mitte des Universums; die Mitte ist in dem kugelförmigen All das Unten; so erhält die Erde im Mythos den Namen der untersten von den zwölf grossen Gottheiten, der Hestia; eine Bezeichnung, mit welcher sich, wie schon gesagt, für den Griechen zugleich der Begriff der Mitte verbindet. Hestia kann sogar im Sinne jener Stelle durchaus nichts andres bezeichnen als die Erde; wäre ein anderer ruhender Mittelpunkt, so müsste man folgern, die Erde nähme selbst an der Kreisbewegung Theil und vermöchte sich mit ihren Insassen zum überweltlichen Raume aufzuschwingen; was Platos Ansicht schnurstracks zuwiderläuft. So bleibt also, wie von Zeller [1]), Krische [2]) und besonders von Susemihl [3]) nachgewiesen ist, von philolaischen Reminiscenzen nur soviel übrig, als mit Platos sonst bekanntem Weltsystem übereinstimmt, nämlich der Gegensatz der vollkommeneren Fixstern- und Planetenregion gegen die unvollkommenere Erdregion; und es fällt der Einwand, den man sonst im Sinne Steinharts unsrer chronologischen Hypothese hätte machen können, in Nichts zusammen.

Wir wagen es nicht, die wirklichen und sicheren Spuren pythagoreischer Lehren, denen man in der einen und in der andern Schrift begegnet, für die Frage nach der Aufeinanderfolge zu verwerthen. Beide Dialoge bekunden eine allgemeine Bekanntschaft mit den wichtigsten Lehren des Pythagoras und seiner Schule, berechtigen uns aber nicht, für einen von beiden

---

1) Ph. d. Gr. I, 519 A. 3 (2. Aufl.).
2) Ueber Platos Phädrus S. 61.
3) Genetische Entw. I. 235.

einen höheren oder geringeren Grad der Kenntniss anzunehmen [1]). Die Seelenwanderungslehre war seit Herodot unzweifelhaft auch weiteren Kreisen der Gebildeten im attischen Volke kund geworden, und auch darüber hinaus konnte ein der Philosophie Beflissener, auch ohne nach Tarent zu segeln, seine Kenntniss leicht erweitern, zumal nach Platos ausdrücklichem Zeugniss unmittelbare Schüler des Philolaos, wie Simmias und Kebes, in dem sokratischen Kreise verkehrten [2]).

Es liegt für jetzt noch ausserhalb unsres Planes, geradeswegs an eine exacte Bestimmung des absoluten Datums der Abfassungszeit heranzutreten. Dazu müsste vorerst die oben von uns gestellte und zunächst für Eine Frage ausgeführte Forderung [3]) — die einer isolirten Analysirung des in den einzelnen Dialogen enthaltenen Lehrbegriffs — auch für die übrigen massgebenden Theile des Systems, die Tugend-, Erkenntniss-, Ideenlehre, durchgeführt und so überhaupt der ganze Kreis der grossen Dialoge in die Untersuchung hineingezogen werden. Es würde dazu ferner eine ausgedehnte Polemik und Apologetik gehören; während uns gegenwärtig die ganze Anlage unsrer Arbeit gebietet, dieselbe auf ein geringes Mass zu beschränken. Nur mit Einer fremden Hypothese müssen wir uns naturgemäss schon jetzt, ohne noch auf die Details des Beweises einzugehen, auseinandersetzen; mit derjenigen nämlich, welche den Phädros ganz an den Anfang der schriftstellerischen Laufbahn Platos rückt (Schleiermacher); denn zu dieser extremen Ansetzung tritt unsre obige relative Anordnung in geraden Widerspruch.

Schleiermacher hat es mit richtiger Würdigung des Sachverhaltes verschmäht, seine Annahme auf die Ueberlieferung aus dem Alterthum, als auf eine urkundliche Beglaubigung, zu stützen. Denn es ist leicht ersichtlich, dass Diogenes (3, 38: *λόγος δὲ, πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα*), beziehungsweise der von Diogenes benutzte Schriftsteller nur seinem persönlichen Eindruck folgte, wenn er behauptete, der Phädros wäre Platos Erstlingswerk. Schleiermachers eigene Argumente sind aber von nicht minder sub-

1) Vgl. Susemihl, genet. Entw. I, 285 unten.

2) Vgl. Schleiermacher, Einl. z. Phädros S. 80.

3) Dieselbe steht übrigens im Einklang mit den von Zeller S. 336 trefflich entwickelten Principien einer methodischen Untersuchung über die Chronologie platonischer Schriften.

jectiver Art. Der dithyrambische Ton des Phädros, die Neigung zum Epideiktischen, die Ueppigkeit des scenischen Beiwerks, ja die mangelhafte Methode der Beweisführung und Widerlegung sollen lauter bedenkliche Spuren sein, welche die Jugendlichkeit seines Verfassers verrathen. Dahingegen soll der Phädon ein vollendetes Werk sein, weiser und eines reiferen Alters würdig, so dass er sich zum Phädros gerade so verhielte, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der von den Leuten auf dem Markte noch vieles zu lernen hofft. Gerade dieser Beweisgrund, die vielberufene jugendliche Unreife des Verfassers, hat der Hypothese zahlreiche Anhänger gewonnen. Freilich ereignete es sich dann auch, dass diese Nachfolger, nachdem einmal die Losung „Jugendlichkeit des Phädros" ausgegeben war, den *πατὴρ τοῦ λόγου* in höchst compromittirender Weise mit Indicien und Argumenten unterstützten, die sich unter einander geradezu widersprachen [1]). Hermann und Steinhart, sowie auch Ueberweg in seinen platonischen Untersuchungen, haben in evidenter Weise gezeigt, wie von jenen Beobachtungen sich nur ein Theil als richtig halten lässt, dieser Theil aber durchaus nicht zu den von Schleiermacher gewollten Consequenzen nöthigt. Einzig und allein der Hinweis auf das Symposion, in welchem alle jene angeblichen Spuren der Jugendlichkeit sich wiederfinden, und das doch, wie der berühmte Anachronismus S. 193 A beweist, frühestens im Jahre 384 geschrieben sein kann, zu einer Zeit also, wo Plato den Höhepunct des Lebens bereits überschritten hatte, — allein dieser Hinweis entkräftet jene Annahme derart, dass von ihr nur das epochemachende Verdienst, durch scharfsinnige Methodik diesen Untersuchungen zuerst Bahn gebrochen zu haben, unbestritten bleibt und seinen dauernden Werth behält.

Einen weiteren Beweisgrund findet Schleiermacher in dem methodologischen Darstellungsprincip des Schriftstellers, welches er in der organischen Verknüpfung der Dialoge unter einander erkannt zu haben glaubt. Das Philosophiren beginne nicht mit etwas Einzelnem, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen. Warum also solle nicht die Mittheilung ebenso anfangen? Die Keime und wesentlichen Grundzüge der ganzen platonischen Philosophie seien schon im Phädros enthalten, die Ausgangspuncte für die Hauptprobleme der späteren Dialoge in ihm gegeben; aus dem einen Grundmythos entfalteten sich, wie

1) Vgl. Hermann, S. 377. Steinhart Einl. S. 37.

die Aeste aus dem Stamme, die sämmtlichen ferneren Mythen. Ebenso deutlich aber verrathe sich die noch unentwickelte Gestalt des Ganzen; die Führung des Gesprächs, deren Plato in späteren Dialogen in so hohem Grade Meister sei, entbehre hier noch jener glänzenden Vollkommenheit. Endlich sollen die im Phädros niedergelegten Betrachtungen über das Verhältniss der schriftlichen Belehrung zur mündlichen Rede den einheitlichen didaktischen Plan, der dem Schriftsteller vorschwebe, beweisen.

Diese Argumentation ruht auf mehreren Voraussetzungen, deren Richtigkeit wir theils aus empirischen, theils aus logischen Gründen nicht zugeben können. Plato müsste danach von vorn herein, und zwar schon bei Lebzeiten des Sokrates (Schl. Einl. S. 23), ein eigenes, in seinen Grundzügen fertiges Lehrsystem, das über den Standpunct seines Lehrers weit hinausging, nicht nur in der Brust getragen, sondern selbst veröffentlicht haben. Wohl mag Plato auch vor dem Jahre 399 schon Schriften herausgegeben haben, in denen Sokrates der Träger der philosophischen Gedankenentwicklung war; das können dann aber nur solche Dialoge gewesen sein, deren Ergebniss mit der sokratischen Weisheit im Wesentlichen übereinstimmte. Letzteres wird aber vom Phädros Niemand behaupten wollen. Der hier auftretende Sokrates ist nicht die historische Persönlichkeit, deren Leben und Lehre wir aus den Denkwürdigkeiten des anderen Schülers kennen, er ist bereits jenes verklärte Urbild des Philosophen, welches in dieser idealen Gestalt niemals auf den Strassen und Märkten von Athen gewandelt und unter der Platane am Ilissos gesessen hat. Können wir eine solche Apotheose des Meisters bei dessen Lebzeiten für möglich halten? Würde nicht die neue Philosophie einer solchen Schrift auf die Lehre des Sokrates rückwärts ihren Einfluss geäussert und ihn genöthigt haben, Stellung zu derselben zu nehmen? — Ferner müsste bei der Voraussetzung eines zusammenhängenden Lehrplanes, wie es auch Schleiermachers Anhänger ausdrücklich behaupten, Platos eigener philosophischer Standpunct in den früheren und späteren Schriften im Allgemeinen derselbe geblieben sein. Thatsächlich aber ergäbe sich, wenn wir den Phädros voranstellten, eine grosse Ebbe von Dialogen mit rein sokratischem Gehalt in der Mitte, und zu beiden Seiten Schriften, die die Hochfluth platonischer Speculation enthalten. Sein Philosophiren würde sich in einer Spirallinie, schwankend zwischen Fortschritt und Rückschritt, bewegen. — Wie vermöchten wir ferner die ganze Arbeit

eines langen Denkerlebens nur als die Ausführung eines in der Jugend aufgestellten und im Allgemeinen festgehaltenen didaktischen Planes zu begreifen? Wäre es nicht auch ein eigenthümliches Lehrprincip, in der Erstlingsschrift sofort mit Begriffen zu operiren, die jedem zeitgenössischen Leser räthselhaft und unverständlich sein mussten? Jedenfalls stände dasselbe im grellsten Widerstreit zu dem anderen Grundsatz, den ihm Schleiermacher zuschreibt: in jedem Dialog an Bekanntes, an die durch andere bereits gewonnenen Ergebnisse anzuknüpfen und nicht weiter voranzuschreiten, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigten Wirkungen als erreicht voraussetzte.

Das Beste, was die neuere Zeit an Beweismaterial zu Gunsten der Schleiermacher'schen Hypothese beigebracht hat, ist die von Hermann Sauppe [1]) angeregte und von Spengel [2]) in seinem musterhaften Aufsatz „über Isokrates und Plato" durchgeführte Vergleichung der verschiedenartigen Geistesrichtung der beiden berühmten Zeitgenossen, nebst den Folgerungen, welche sich daraus für ihr persönliches und litterarisches Verhältniss zu einander ergeben. Plato legt am Schluss des Phädros dem Sokrates ein Prognostikon in den Mund, welches ein günstiges Urtheil über Isokrates enthält: *δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἴθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι, ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστόν, προιούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων, εἴτε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα. φύσει γὰρ ὦ φίλε ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ.* Hinsichtlich dieses Ausspruches standen sich die Ansichten Schleiermachers und Hermanns schroff gegenüber. Die Frage war, ob derselbe eine wirkliche Prophetie oder ein vaticinium ex eventu enthalte. Ersterer behauptete, es wäre verkehrt, wenn Plato wissend und absichtlich dem Sokrates eine Weissagung untergeschoben hätte, der die thatsächlichen Leistungen des Isokrates nicht entsprachen. Dies Urtheil müsse also einer Zeit angehören, wo Isokrates seine spätere einseitige Geistesrichtung noch nicht bestimmt hervorgekehrt hatte und also wirklich noch zu den besten Hoffnungen für die Philosophie berechtigte. Dagegen liess Hermann die Prophetie nur als die Form gelten, in die

1) Zeitschr. f. Alterthumswissenschaft 1835, S. 407 ff.
2) Abh. bair. Acad. Philos.-philol. Classe VII. 1855. S. 729 ff.

Plato sein wohlerwogenes und auf die Leistungen des Isokrates gegründetes Urtheil um der Scenerie willen einkleiden musste, und billigte also die Auffassung Ciceros (im Orator Cap. 13): „haec de adolescente auguratur Socrates; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis!" ja er fügte hinzu, es liesse sich keine grössere Dreistigkeit und Ungeschicklichkeit denken, als wenn ein junger Mann, der seinen ersten Schritt in die Welt that, einen andern Altersgenossen auf gut Glück zu empfehlen und in ihm ein Gegengewicht gegen die berühmtesten Lehrer seiner Zeit aufzustellen gewagt hätte. . Noch andere Auskunftsmittel wurden zu Hülfe gerufen. Einmal nahm man an, die ganze Aeusserung Platos hätte eine ironische Färbung, — wozu uns im Ton und Zsammenhang der Stelle nicht das Mindeste berechtigt [1]). Oder es sollte sich darin eine zartverschleierte Ermahnung verstecken, eine an Isokrates gerichtete Aufforderung, den besseren Weg des philosophischen Strebens zu betreten. Hiergegen wurde erwidert, dass eine solche Ermahnung, an einen fast fünfzigjährigen Mann gerichtet, doch die schickliche Form ebensowohl als das Ziel verfehle. — Streifen wir alle diejenigen Argumente ab, welche ihren Ursprung allein dem subjectiven Gefühl verdanken, so bleiben zwei Fragen übrig, von deren Beantwortung die Lösung des Problems abhängt. Erstens: Welches ist der genaue Inhalt der Sokratischen Prophetie? Zweitens: Wie stellt sich uns in den Schriften des Isokrates sein Verhältniss zur Philosophie, und speciell zu Plato dar?

Die erste Frage hat Spengel in treffendster Weise, indem er zugleich die einzig richtige Lesart im Texte herstellte, beantwortet. „Plato sagt nicht mehr, was man bisher vermöge des ἔτι τε annahm und annehmen musste: man dürfe sich nicht wundern, wenn Isokrates mit der Zeit alle Redner als wie Jungen hinter sich lasse und sogar über die Rhetorik hinausgehend der Philosophie sich zuwende; sondern vielmehr, kein Wunder sei es, wenn er sich in der Rhetorik auszeichne, oder auch wenn er sich bis zur Philosophie erhebe. Nun ist nicht eine Verbindung von beiden, sondern eine Trennung. Jetzt genügt das eine; ist das erste eingetroffen, so reicht es aus, und es hat nichts auf sich, wenn das zweite nicht in Erfüllung gegangen ist." Trotzdem so durch die disjunctive Form der Weissagung auch die Tragweite ihres Inhalts limitirt

1) S. Spengel am Schluss seiner Abhandlung.

worden ist, tritt Spengel dennoch dem Schleiermacherschen Standpunct bei. Es könne dieselbe, sagt er, da des Redners Abneigung gegen die Philosophie, wie sie sich in seinen Schriften kundgiebt, auch nicht einmal jene bescheidene Anerkennung vertrage, durchaus nur zu einer Zeit geschrieben sein, wo dessen Bestrebungen sich noch nicht in der Art entwickelt hatten, wie wir sie in seinen Reden vorliegen finden, das heisst sehr frühe. Auch wir können nicht ohne Weiteres denjenigen Gelehrten zustimmen, welche ihm entgegnen, er habe zwar „mit anerkennenswerther Offenheit und Wahrheitstreue" die Tragweite jener Prophetie beschränkt [1]), damit aber zugleich seiner eigenen Argumentation die Spitze abgebrochen [2]). Denn auch in der bescheideneren Form können wir das prophetische Lob nicht als eine müssige Courtoisie ansehen. So kommt also alles an auf die Beantwortung der zweiten Frage, die wir oben aufwarfen: welche Stellung zur Philosophie nimmt Isokrates in seinen Schriften ein? Das Material, das Spengel hierfür in seiner Abhandlung beigebracht hatte, ist neuerdings noch beträchtlich vermehrt durch die Bonner Dissertation von Carl Reinhardt de Isocratis aemulis, in welcher ein lehrreiches Capitel der Besprechung des Verhältnisses zu Plato gewidmet ist (S. 28—40). Es ist dadurch völlig überzeugend dargethan, dass unser Redekünstler in seinen späteren Schriften, *ἐγκώμιον Ἑλένης, περὶ τῆς ἀντιδόσεως, Παναθηναϊκός*, eine Polemik gegen platonische Lehrsätze übt, die sich allerdings nach gut antiker Sitte nicht bis zur Namennennung hervorwagt, aber doch den Zeitgenossen und den Kenner der zeitgenössischen Litteratur nicht im Zweifel lässt, welchen Philosophen jene Pfeile treffen sollen [3]). Aber alle

1) So schreibt Ueberweg, Plat. Unters. S. 255. Ist Spengels Abhandlung denn eine politische Parteischrift, dass ihr dies nachgerühmt werden musste?

2) Steinhart in seinem schönen Buche „Platons Leben", IX. Anm. 91. S. 320.

3) Reinhardt geht freilich viel zu weit in seinem Bestreben, jene Antagonie aufzudecken. Eine jede unumwundene Darlegung der eigenen Ansicht ist wohl der Sache nach eine Negirung des gegnerischen Standpunctes, muss es aber nicht zugleich auch in der Form sein. Am unsichersten wird der Boden da, wo R. Spuren gefunden zu haben meint, dass Plato seinerseits sich gegen Aeusserungen des Isokrates vertheidige. Die Chronologie macht einen Theil dieser vermeinten Beziehungen geradezu unmöglich. Im sechsten Buche der Republik soll (nach S. 40) auf den Areopagitikos, im dritten auf die Rede *π. ἀντιδό-*

diese Schriften sind Erzeugnisse seines höheren Alters; nach dem Urtheil der Isokratiker ist keine von ihnen vor dem Jahre 375 geschrieben. Setzen wir für die Abfassung des Phädros hypothetisch etwa 390, so bliebe ein langer Zeitraum übrig, in welchem Isokrates' Widerwille gegen philosophische Bestrebungen sich allmählich ausgebildet und das anfangs gute Verhältniss zu Plato gelockert haben könnte. Massgebend für die vorliegende Frage ist also allein die früher abgefasste Rede *κατὰ σοφιστῶν*. Die Ansetzungen derselben schwanken zwischen den Jahren 400 (Rehdantz), 396 (Spengel), 387 (Sauppe). Auch Reinhardt glaubt sie letzterem Termin am nächsten rücken zu müssen. Spengel hat nun nachzuweisen versucht, dass der Phädros früher als jene Rede geschrieben sei; die feindselige Richtung des Redners sei in ihr schon zu scharf ausgeprägt; Plato könne ihm, wenn er jene Schrift zuvor gelesen, nicht mehr sein Lob ertheilt haben. Aber die beigebrachten Beweisgründe haben uns nicht überzeugt. Schon der Titel „gegen die Sophisten" möchte uns von vorn herein glauben machen, dass der Verfasser der Schrift eher ein Verbündeter als ein Gegner Platos sei. Und der Inhalt entspricht durchaus diesem unsern Vorurtheil. Am Anfang bekämpft der Rhetor eine Klasse von Schriftgelehrten, die er als *οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες* bezeichnet. Dass Plato unter dieser generellen Bezeichnung mit getroffen werden solle, wird man nach den neuerdings darüber geführten Verhandlungen [1]) heute nicht mehr annehmen; obwohl selbst Bonitz eine solche ausdrückliche Beziehung zu erkennen

---

σεως Bezug genommen sein. Ersterer ist nicht vor 360, letztere 352 herausgekommen; danach müsste die Abfassung der Republik nach 352, d. h. in die vier letzten Lebensjahre Platos fallen. Dieser Epoche würden dann aber natürlich obenein noch der Timäos, die Gesetze und das Kritiasfragment zuzuweisen sein — alles zusammengenommen eine übergrosse Productivität für ein so hohes Alter. Ausserdem müsste in diesen vier Jahren noch Raum sein für den bedeutenden Wechsel in der philosophischen Anschauung, welcher sich zwischen *πολιτεία* und *νόμοι* vollzogen hat. Reinhardt scheint aber sogar geneigt zu sein, obenein noch den Phädon in diese Jahre nach 352 zu rücken, da er annimmt, dass Plato sich in dieser Schrift gegen die *ἀντίδοσις* des Isokrates vertheidige (Isocratem digito monstrari quis non videt? S. 32).

1) Ueberweg, Plat. Unters. S. 257. Usener, Quaest. Anaxim. 12 f. Ueberweg, Philologus XXVII: „Zu Isokrates." Reinhardt S. 25. Steinhart, Platos Leben S. 185.

glaubte [1]). Es geht dies schon deshalb nicht an, weil Plato damals noch gar nicht als Lehrer der Jugend öffentlich aufgetreten war. Vor allem aber treffen die den ἐριστικοί gemachten Vorwürfe, selbst im Munde des entschiedensten Gegners, keinen weniger als Plato [2]). Auch die von Spengel versuchte Beziehung auf Platos Freunde, die Megariker, scheint mir durch Ueberwegs Gegengründe widerlegt. Sichere Anzeichen weisen uns auf Antisthenes, der damals bereits im Kynosarges eine Schule gestiftet hatte, als den von Isokrates getadelten Gegner hin. Von Antisthenes wissen wir (Laert. Diog. VI, 15), dass er seinerseits den Rhetor in besonderen Schriften bekämpft hat [3]). Vielleicht war eine von diesen Schriften die Entgegnung auf die in der Rede κατὰ σοφιστῶν enthaltenen Angriffe. Ein solcher Angriff auf Antisthenes, der ja auch mit Plato nicht im besten Verhältniss stand, musste aber letzteren nach menschlicher Weise eher zu einem günstigen Urtheil über den Urheber bestimmen.

Ausser der besprochenen bleibt nur noch eine Stelle am Schluss unsrer Rede übrig, auf die man sich berufen könnte, um zu beweisen, dass schon zur Zeit der Rede κατὰ σοφιστῶν unfreundliche Beziehungen zwischen Plato und Isokrates bestanden hätten. Aber leider ist der Schluss der Rede verstümmelt, und so können wir die Tendenz der im §. 21 begonnenen Auseinandersetzung nicht völlig ermessen. Bekunden aber auch die Worte μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστι δικαιοσύνη διδακτόν

---

1) Bonitz, Platon. Studien, Heft II. S. 40.

2) (§. 1.) Εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν. (3.) Πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς εἴσονται ἃ πρακτέον ἐστίν. Οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μνᾶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες. cf. §. 4. 5. — Damit vergleiche man, was der Sophist als Ziel seines Unterrichts hinstellt im Protagoras 318 E.

3) Hierzu theilt Reinhardt folgende scharfsinnige Vermuthung Useners mit: „Antisthenes ist sowohl mit Isokrates als mit Plato verfeindet. Plato hat im Phädros den Isokrates dem Antipoden Lysias gegenüber gelobt. So sucht Antisthenes in seiner Schrift „Lysias und Isokrates" ihn und den anderen Rivalen gleichzeitig zu verwunden, indem er die von beiden Rednern für denselben Process verfassten Reden vergleicht und sie, jedenfalls zu Ungunsten des Isokrates, gegen einander abschätzt." Diese Combination bleibt wohl auch dann bestehen, wenn wir annehmen, dass zwischen dem Process des Euthynos und der Abfassung des Phädros ein grösserer Zwischenraum liegt. Antisthenes konnte ja, durch den Tadel des Isokrates herausgefordert, wohl auch eine ältere Sache hervorsuchen.

eine von der sokratischen verschiedene Lehrmeinung, so verdient diese Abweichung vom Standpuncte des Meisters doch keineswegs als eine Feigheit [1]) angesehen zu werden, um derenwillen Plato den abtrünnigen Mitschüler hätte verachten müssen. Bedenken wir nur, dass die Rede etwa 10 Jahre nach dem Processe des Sokrates geschrieben ist, zu einer Zeit also, wo sich die Leidenschaft des attischen Demos gegen den getödteten Weisen soweit abgekühlt hatte, dass sie ruhig zusahen, wie er in der Lehre seiner Schüler wiedererstand und schöpferisch wirkend fortlebte. Wenn die Stelle einen Angriff enthält, so trifft derselbe den Sokratiker Antisthenes, der diese Lehre als Schulhaupt vertrat, weit mehr noch als Plato. Letzterer aber, der ja selbst das Schroffe in jener einseitigen und leicht missverständlichen Auffassung der Tugend zu mildern bestrebt ist [2]), würde wegen einer solchen theoretischen Meinungsverschiedenheit den Isokrates schwerlich ohne Weiteres als Apostaten verdammt haben. Wir glauben ganz im Gegentheil, und möchten Ueberwegs und Steinharts ähnliche Aeusserungen dahin präcisiren, dass gerade die Schrift κατὰ σοφιστῶν dem Isokrates das Lob eingetragen hat, welches in der fraglichen Phädrosstelle enthalten ist. Mögen die beiden Männer später noch so verschiedene Pfade gegangen sein: in dem Verfasser jener Schrift konnte Plato wohl glauben, einen Bundesgenossen gefunden zu haben. Bekämpfung gemeinschaftlicher Gegner ist der nächste Anlass zur Bundesgenossenschaft; hier waren Antisthenes und die älteren Rhetoren und Sophisten die gemeinsamen Gegner. Der Phädros und die Rede κατὰ σοφιστῶν gehören somit auch zeitlich nahe zusammen. Schon längst ist ihre Uebereinstimmung in einzelnen Gedanken bemerkt worden (κατὰ σοφ. 14—18 vgl. Phädr. 269 D), eine Aehnlichkeit, die sich sogar bis auf die Wortformen erstreckt; und so wird Ueberweg doch Recht behalten, wenn er in diesem Falle den Rhetor als die Quelle des Philosophen ansieht. Die Rede des Isokrates ist nach seiner eigenen Erklärung bei der Gelegenheit, als er seine rhetorische Schule eröffnete, geschrieben und ausgegeben. Täuschen wir uns nicht in unsrer Annahme, dass Platos Phädros um dieselbe Zeit und mit directer Bezugnahme verfasst ist, so fällt von hier aus noch ein neuer Licht-

---

1) Reinhardt, S. 35 m.

2) So z. B. in der vortrefflichen Auseinandersetzung Prot. S. 319. 320, die ja auch gerade gegen einen Sophisten gerichtet ist.

strahl auf Hermanns geistvolle Hypothese, derzufolge der Phädros von Plato auch gleichsam als Antrittsprogramm beim Beginn seiner Lehrthätigkeit in der Academie veröffentlicht ist. —

Platos Phädon hat sich bei allen Menschengeschlechtern und Zeitaltern, die ihn gekannt haben, einer ausserordentlichen und ungetheilten Bewunderung erfreut. Was ihm auch in den Augen moderner Leser einen solchen Nimbus verleiht, ist nicht nur die vollendete Schönheit der Sprache und die unübertroffene Kunstform der Anlage, denn diese Vorzüge theilt er mit anderen Schriften desselben Verfassers. Das entscheidende ist sein Inhalt. Behandelt er doch eine Frage, deren Lösung auch heute noch Gefühl und Gedanken der mitlebenden Zeit bewegt [1]). Die Ideenlehre gehört der Geschichte der philosophischen Theorien an; die Unsterblichkeitsfrage aber wird uns beschäftigen, so lange unser Wissen hier unten Stückwerk ist. Bei einem jeden andächtigen Leser muss ein tiefer Eindruck von dem feierlichen Ernste haften, der in jenem Werke waltet. Der innige und tiefbegründete Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und der Veranlassung des Gesprächs, der warme, antheilerweckende Ton, die geschichtlich treue und zugleich künstlerisch verklärende Erzählung, vor allem das ergreifende Bild des Weisen selbst, der von seinen Jüngern umgeben und ihrer Belehrung pflegend dem Tode ins Angesicht schaut, indem er dem Tode seinen Stachel nimmt: alles dies wirkt zusammen, um dem Leser die weihevolle Stimmung mitzutheilen, aus der heraus der Verfasser sein Werk geschrieben hat.

Sind wir uns so über die Eindrücke klar geworden, die sich beim Lesen des Phädon unser bemächtigen, und haben wir sie auf die Grossartigkeit des darin behandelten Gegenstandes zurückgeführt: so wird es uns nunmehr ganz fern liegen, dieselben in so äusserlicher Weise, als es öfter geschehen ist, zur Datirung der Schrift zu verwenden. Plato (geb. 427) war beim Tode des Sokrates fast dreissig Jahre alt. Nehmen wir also bedingungsweise an, dass er den Phädon etwa zehn Jahre früher, als Schleiermacher und Hermann behaupten, geschrieben hat, — in dem Zeitraum zwischen 394 und 390: so rechtfertigt sein damaliges Lebensalter und der muthmassliche Umfang seiner

---

1) Dav. Friedr. Strauss hat, wie sein Biograph Eduard Zeller berichtet, auf seinem Krankenlager noch in den letzten Lebenstagen den Phädon in der Ursprache gelesen.

durch Sokrates begründeten und durch Reisen ausserhalb Athens erweiterten philosophischen Bildung in keiner Weise mehr das Vorurtheil, als müssten die Werke jener Jahre erkennbar den Stempel jugendlicher Unreife tragen.

Die Anhänger der Hypothese Hermanns haben mit Vorliebe die drei Dialoge Phädros, Symposion, Phädon ihrem Inhalt und auch der Abfassungszeit nach zusammengestellt. Es war im Grunde nur das ästhetische Urtheil, welches hierzu verführte. Denn im Uebrigen muss Socher (S. 81) Recht behalten: „Der Witz mag sich daran üben, einige partielle Beziehungen zwischen Phaidon und dem Gastmahl, diesen beiden Werken Platos, welche gerade den entgegengesetzten Geist athmen, zu erspähen; von einer Gleichzeitigkeit findet sich keine Spur an ihnen." Socher selbst denkt sich den Dialog zunächst nach Sokrates' Tode verfasst. Er folgert dies aus der Lebendigkeit des Gefühls, mit der das Werk geschrieben, aus der Anschaulichkeit der Darstellung, die auch bei Kleinigkeiten mit Interesse verweilt. Die zwingende Kraft dieses Argumentes wird von den Gegnern bestritten. Sie vergleichen das Symposion, das ja mehr als dreissig Jahre nach der Siegesfeier des Agathon geschrieben ist, und doch auch in der Schilderung der Charaktere und Situationen eine Fülle von anschaulichen Zügen enthält. Aber dessen bedurfte es kaum; die Möglichkeit, dass Plato auch noch im zwanzigsten Jahre nach dem Tode seines geliebten Lehrers dessen Bild mit derselben Frische und Wärme, mit der er es im Herzen trug, habe darstellen können, wird von Jedermann gern zugegeben werden [1]); folgt doch aus dem Zugeständniss der Möglichkeit noch nicht die Wahrscheinlichkeit, dass ein so langer Zeitraum zwischen dem Jahre 399 und der Abfassung des Phädon liege. Sollten nämlich andere Gründe dafür sprechen, dass die Schrift dem Ereigniss, das sie behandelt, auch zeitlich näher steht, so wird Sochers Argument immerhin zur Empfehlung einer solchen Hypothese beitragen. Nur darf die neue Hypothese nicht einseitig auf einem so schwankenden Fundamente fussen; es genügt auch nicht, sich auf eine apologetische Tendenz zu berufen, die Plato mit dem Selbstzweck des Kunstwerks habe verbinden wollen: obwohl unleugbar die leidenschaftslose Darstellung des geschichtlichen Ereignisses eine beredte und unmittelbar wirksame Apologie ist. Entscheidend für die chronologische Bestim-

1) Steinhart, Einl. S. 459.

mung des Phädon kann nur die Feststellung seines philosophischen Standpunctes sein. Eine darauf gegründete Vergleichung mit den inhaltsverwandten Dialogen wird gar bald auch den terminus post quem auffinden und so die zeitliche Anordnung vervollständigen. Wir unsrerseits würden den Zweck dieser Abhandlung erreicht sehen, wenn die vergleichende Zusammenstellung der beiden besprochenen Dialoge den Nachweis herbeigeführt haben sollte, dass der Phädon die niedrigere, dem Sokratischen Standpuncte näher stehende und darum auch frühere Entwicklungsstufe des Platonischen Denkens bezeichnet.

Berichtigungen:

S. 8, Z. 22 lies: begehrende.
S. 11, Z. 37 lies: entsprechenden.
S. 13, Z. 6 lies: Unrechtthun.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Gp 83.699
Platonische Forschungen.
Widener Library
006547378
3 2044 085 156 834